معقد ، شاق ، محفوف بالأخطـــار ، نتائجه مشكوك فيها ·· تلك بعض الأوصاف التى استقبل بها البعض فكرة اصدار عدد خاص من « الفـــكر المعاصر » عن الشخصية المصريه · ولست أزعم أن أصحاب هذه الأوصاف كانوا على خطأ ، أو أن العدد – وقد صدر بالفعل – ينطوى على تفنيـــد لآرائهم · فحقيقة الأمر أن كل من أسهم فى اصدار هذا العدد كان على وعى تام بالصعوبات المحيطة بهذه الفكرة ، وأن أحدا منهم لا يدعى أن صدور العدد يعنى تصديق ما كان يوجه الى فكرته من اعتراضات : بل انى لأذهب الى أن **من أقوى الدوافع الى اصدار هذا العدد ، شعور كل من أسهموا فيه بصعوبة الموضوع ، وبمـــا يحيط به من مزالق**

شخصيتنا القومية .. محاولة فى النقد الذاتى

د . فؤاد زكريا

وأخطار علمية وغير علمية · ولم يكن ذلك منهم تحديا لتلك الصعوبات ، وانما كان محاولة للقيام بجهد – مهما كان متواضعا – فى سبيل التغلب عليها ·

ان الحديث عن شخصية الأمة – أيا كانت – يواجه من حيث المبدأ اعتراضات علمية منهجية لا يستطيع المرء أن يستخف بها الا اذا كان ممن يستخفون بالقيم العلمية ذاتها · وأقل ما يقال فى هذا الصدد هو أن **من الخطورة بمكان – من وجهة نظر العلم – أن نشبه الأمة بالفرد من حيث وجود سمات ثابتة للشخصية ، اذ أن مثل هذا**

التشبيه ينطوى على تعميم لا يقبـــله العلم الا اذا أحيط بضمانات وتحوطات تؤدى - آخر الأمر - الى تضييق نطاقه وتقييده بشروط لا يعود معها ذلك التعميم مجديا · بل ان الملاحظة الدقيقة ، حتى لو لم تكن علمية بالمعنى الصحيح ، تثبت فى كثير من الأحيان بطلان تلك الاحكام العامة التى يشيع اصدارها على شخصيات الشعوب · فكل من زار بلدا غير وطنه الأصلى يذهب اليه وفى ذهنه مجموعة من الأحكام المسبقة السريعـــة التعميم · فاذا أقام فى هذا البلد ردحا كافيا من الزمان ، وكانت لديه فرصة معقـولة لكى يكون لنفسه فكرة صائبة عن أحوال الناس فيه ، فانه يعود من اقامته هذه ، فى معظم الأحيان ، بحكم مختلف عن ذلك الذى بدأ به زيارته ، وحتى لو تمسك بحـــكمه الأصلى ، فانه يقرنه بتحفظات شديدة تزيل عنه طابع التعميم الشامل الذى كان يتسم به فى البداية · ومجمل القول ان موضوعا كهذا الذى نحن بصدده يثير منذ البداية ، ومن حيث المبدأ ، اعتراضات منهجية أساسية ، لا يجد المرء معها مفرا من ان يعمل لها حسابا قبل ان يخوض الموضوع ويتعمق فى تفاصيله ·



على أننا لسنا نتحدث عن شخصية اية امة ، بل ان حديثنا ينصب على أمتنـــا بالذات · وهو لا ينصب عليهـا فى وقت يستحب فيـــه التأمل ويتسع فيه المجال للتفكير الهادىء ، بل ان هذا الحديث يأتى فى فترة ربمـــا كانت من أحرج الفترات التى مرت بها هذه الأمة فى تاريخهـــا الطويل · وهنا يحق لأى معترض أن يشير الى صعوبتين آخريين :

فان كنا نتوخى من حـــديثنا هذا أن نكون موضوعيين ، فان الموضوعية عسيرة الى أبعـــد الحدود فى أوقات المحن والأزمات ، اذ أن التوتر الانفعالى الذى يصاحب هذه الأوقات ، واللهفـــة الشديدة على التخلص من المحنـــة والخروج من الأزمة ، ذلك لا يدع للمرء فرصة لكى يتحدث عن شخصية أمته حديثا موضوعيا يتسم بنزاهة العلم وحياده ·

أما اذا كانت الغاية من بحث موضوع كهذا غاية عملية ، لا تكتفى بالدراسة النظرية للظواهر ، بل تنتقل الى ايضاح السبل اللازمة لمعالجة النقائص ومداواة العيوب ، فلن يكون من العسير أن يعترض المرء بأن وقت المحنة ليس أنسب الأوقات للكشف عن المثالب ، ولا هو بأفضل الفرص للبحث عن وسائل الخلاص منها ٠

وخلاصة القول ان حديثنا هذا عن الشخصية المصرية يواجه اعتراضات متعددة تتلخص ، آخر الأمر ، فى اعتراضين أساسيين : أحدهما ذو طبيعة علمية منهجية ، يشكك فى امكان الوصول الى نتيجة لها قيمتها من أية مجموعة من المقالات تكتب فى موضوع كهذا ، لا يؤمن بامكان تحقيق الموضوعية فى هذا الميدان ، والآخر يستمد انتقاده من طبيعة اللحظة التاريخية التى نمر بها ، فيؤكد أن مثل هذا الحديث ــ حتى لو سمح به العلم وأجازه ــ انما يأتى فى غير أوانه ٠

ولست أرمى من مقالى هذا الى الرد على هذين الاعتراضين ، اذ أنهما يثيران مشكلات لابد لمن يتصدى لها أن يكون ذا قدرات خارقة ، تجمع بين التعمق فى دراسة مناهج العلوم الانسانية ومعرفة شروط الموضوعية العلمية فيها ، وبين الاستبصار الاجتماعى والسياسى بما يجوز ومالا يجوز أن نثيره من المشكلات فى هذه الفترة الحرجة من تاريخ أمتنا ٠ وأنا لا أدعى لنفسى أيا من هاتين الصفتين ، ولا أزعم ــ بالأحرى ــ أننى قادر على الجمع بينهما ٠ وكل ما أود أن أقدمه فى هذا المقال مجموعة من الخواطر التى أثارها موضوع الشخصية المصرية فى نفسى ، وهى خواطر لا تزعم أنها رد حاسم على هذين الاعتراضين ، وأقصى ما تدعيه هو أنها تلقى بعض الأضواء على وجهة نظر الباحثين فى موضوع كهذا حينما تواجههم انتقادات حاسمة كتلك التى أشرت اليها الآن ٠

* * *

مناقشات فى المنهج :

ثمة تفرقة أرى لزاما على أن أنبه القارىء اليها قبل الدخول فى أية مناقشة للمنهج الواجب اتباعه عند بحث موضوع كالشخصية المصرية ، لأنها كفيلة بأن تلقى الضوء على طبيعة الخلاف المنهجى بين المشتغلين فى أمثال هذه الموضوعات ٠ تلك هى التفرقة بين جانبين من جوانب البحث فى الشخصية القومية : **فمن الممكن أن تبحث الشخصية القومية من حيث هى تتمثل فى الأفراد الذين يعيشون فى وطن معين ، بحيث يعد كل فرد منهم نموذجا لهذه الشخصية ، وبحيث تنعكس على شخصيته الفردية تلك السمات العامة التى يقال انها سمات الشخصية القومية للأمة التى ينتمى اليها ٠ ومن الممكن أن تبحث الشخصية القومية من حيث هى « شخصية معنوية » تسمو ــ بمعنى ما ــ على الأفراد ، أى من حيث هى واحدة من تلك الكيانات الجماعية التى لا ترد الى مجموع عناصرها ، بل يكون لها شبه استقلال ذاتى بالقياس الى الأفراد الذين يؤلفونها ٠**



فى الحالة الأولى يفترض أن الأفراد المنتمين الى أمة معينة يمثلون ، بدرجات متفاوتة ، نمطا عاما هو نمط « الشخصية القومية » ، ويكون علينا لكى نصدر حكما على مدى وجود هذه الشخصية القومية وتأثيرها أن نقوم بدراسات منهجية منظمة على عدد كاف من الأفراد ، لكى نتأكد من وجود تلك السمات العامة فيهم ، وتبعا لنتيجة هذه الدراسات يتحدد ما اذا كان الكلام عن هذه « الشخصية القومية » مشروعا أو غير مشروع ٠

أما فى الحالة الثانية فان الاهتمام لا ينصب على الأفراد بقدر ما ينصب على ظواهر لها طابع

العمومية ، تظل متمثلة فى المجتمع بقدر من الدوام يسمح لنا بتأكيد وجود ذلك الكيان المعنوى المسمى بالشخصية القومية .

مجمل القول اذن أننى أريد أن أفرق بين دراسة للطابع القومى للشخصية الفردية ، ودراسة للطابع « الفردى » للشخصية القومية – وأعنى بلفظ الطابع « الفردى » فى الحالة الأخيرة ، ذلك الطابع الذى تصبح الشخصية القومية الجماعية بفضله أشبه ما تكون بالفرد المتميز ، بالقياس الى « أفراد » آخرين هم « الشخصيات القومية » الأمم الأخرى .

وفى اعتقادى أن عددا غير قليل من مناهج البحث التى طبقت فى مجال دراسة الشخصية القومية ، كان ينصب على النوع الأول من الدراسة وحده ، أعنى على اختيار صدق الأحكام القائلة ان الأفراد فى أمة معينة تجمع بينهم سمات مشتركة معينة يمكن أن يطلق عليها فى مجموعها اسم « الشخصية القومية » . ومن الطبيعى فى هذه الحالة أن يتشكك الباحث المتشبع بالروح العلمية ، والواعى بالشروط الضرورية للحكم العلمى السليم ، فى مفهوم الشخصية القومية أصلا اذا اتضح له أنه لم يجد بين الأفراد الذين درسهم ، والذين اختارهم ، بعناية ، قدرا كافيا من هذه السمات المشتركة ، أو لم يقتنع بالنسبة الاحصائية لتردد تلك السمات فى هؤلاء الأفراد . ولهذا الباحث كل الحق فى أن يرفض دراسة الشخصية القومية – من هذه الزاوية – بأى منهج فيما عدا منهجه العلمى السليم .

ولكنى أعتقد أن الزاوية الأخرى لدراسة الشخصية القومية تحتاج الى مناهج علمية من نوع مخالف الى حد بعيد ، أو هى على الأصح تقتضى من الباحث نظرة أرحب الى المنهج العلمى ، وتخفيفا شديدا للشروط المنهجية التى يمكن أن يعترف بها فى هذا المجال .

فلنتأمل أمثلة قليلة لتلك الظواهر الجماعية التى تدخل ضمن نطاق دراسة « الشخصية القومية » بالمعنى الثانى . ان استخلاص طابع معين مميز لهذه الشخصية من الأعمال الأدبية ، ولا سيما الأدب الشعبى ، أو من الأعمال الفنية ، وخاصة الفن الشعبى أيضا ، أو من المأثورات والحكم المتداولة بين الناس ، هو أمر لا يمكن اخضاعه لنفس النوع من المناهج التى تفيد فى حالة دراسة الأفراد من أجل استخلاص السمات المشتركة بينهم . فعلى أى نحو ، مثلا ، يمكنك أن تخضع الحكم القائل أن «الموسيقى الشعبية فى الريف المصرى حزينة » للمنهج العلمى الدقيق ؟ واذا كان الحق أن كل من استمع الى ألحان الناى التى تنبعث تلقائيا من الفنان الريفى المصرى لا يحتاج الى جهد كبير لكى يجزم بأنها ألحان حزينة ، بحيث يكون من القصور الشديد اخراج الحكم السابق من زمرة الحقائق العلمية لمجرد عدم وجود وسيلة لتطبيق المناهج العلمية الدقيقة المعروفة عليه . ومثل هذا يصدق على الموال الشعبى ، والشعر الشعبى ، الخ ..

فاذا ما تبين للباحث وجود سمة الحزن هذه ، مثلا ، فى الموسيقى والغناء والشعر المعبر عن الروح الشعبية ، واذا ما اتضح له أنها سمة غالبة على الأمثال والمأثورات الشعبية بدورها ، كان من حقه عندئذ أن يصدر حكما أعم ، يقول فيه ان سمة الحزن من السمات المميزة للشخصية الشعبية . ومن المؤكد أن هذا الحكم العام بعيد كل البعد عن استيفاء شروط المنهجية العلمية بمعناها الدقيق ، لأنه حصيلة ملاحظات فردية أو انطباعات كونتها مجموعة من الأشخاص ، **ولكن هل يكون من حقنا أن ننكر عليه صفة العلمية لهذا السبب ؟ أليست الظواهر التى ينصب عليها حكم كهذا مستعصية بطبيعتها على تلك المناهج التى يمكن أن تحرز نجاحا كبيرا فى حالة الدراسة الاستقصائية لمجموعات من الأفراد أو من السمات الفردية ؟**

مجمل القول ان هناك أحكاما تنتقل من الخاص الى العام ، وأخرى تبدأ من العام وقد تنتهى الى الخاص . واذا كانت الأحكام الأولى وحدها هى التى تستوفى الشروط الدقيقة لمنهج الاستقصاء العلمى ، فليس معنى ذلك أن الأحكام الثانية ينبغى أن تكون خارجة عن نطاق العلم لمجرد كونها غير خاضعة بطبيعتها لأمثال هذه الشروط .

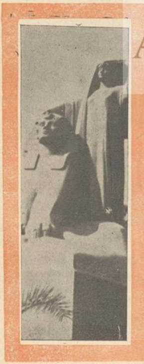
ولعل ما أرمى اليه يزداد وضوحا اذا ما تأملناه فى ضوء الاطارين الرئيسيين اللذين يتم من خلالهما اصدار الأحكام العامة على « الشخصية المصرية » على وجه التحديد ٠

أول هذين الاطارين هو الاطار الجغرافى ٠ ولعلنا نعرف جميعا تلك المحاولات المتعددة التى بذلت للربط بين سمات معينة فى الشخصية المصرية وبين الطبيعة الجغرافية لبلادنا ، وهى محاولات كان من آخرها ، ومن أكثرها امتيازا ، محاولة الدكتور جمال حمدان فى كتابه عن شخصية مصر ٠ وفى وسع القارىء أن يجد فى هذا العدد اشارات أخرى الى تحكم العامل الجغرافى فى تحديد سمات شخصيتنا ، ولا سيما فى « لقاء الفكر » مع الأستاذ الكبير الدكتور محمد عوض محمد ٠

والآن فبأى منهج من المناهج الاستقصائية يمكن التحقق من صدق الحكم القائل ، مثلا ، ان الاشتغال بالزراعة ، والاعتماد فيها على الرى النهرى ، كان له تأثيره فى تحديد سمات شخصيتنا المصرية ؟ وهل اذا لم نجد منهجا كهذا ، يكون ذلك سببا كافيا للاعتراض على القيمة العلمية لمثل هذا الحكم ؟ ٠ **فى اعتقادى أن المنهج الوحيد الممكن فى مثل هذه الحالة هو اختبار مدى الاتساق بين المقدمات والنتائج ، ومقدار احكام وتماسك القضايا القائلة بأن هذا العامل الجغرافى أو ذلك يمكن بالفعل أن يؤدى الى هذه السمة أو تلك ٠ وهذا منهج فلسفى ومنطقى قبل كل شىء ٠**

ولكن الاطار الثانى لهذا النوع من الأحكام العامة على « الشخصية المصرية » أهم فى رأيى بكثير ٠ ذلك هو الاطار التاريخى ، الذى هو الدعامة الأساسية لكل حكم عام يشير الى سمة معينة من سمات ذلك الكيان الجماعى المسمى بالشخصية المصرية ٠ بل اننى لأعتقد أن كل الظواهر السابقة تكتسب داخل هذا الاطار التاريخى مزيدا من التأكيد والتأييد ٠ فحين نقول مثلا ان الحزن سمة مميزة للأعمال الأدبية والفنية الشعبية ، نزداد اقتناعا بحكمنا هذا الى حد بعيد اذا تبين أن هذه السمة ظلت تميز هذه الأعمال طوال فترات التاريخ السابقة المعروفة لدينا ٠ وحين نستخلص صفة « الاتكالية » من أمثالنا ومأثوراتنا الشعبية الشائعة حاليا ، ثم نجد أنها كانت صفة مميزة لنظائرها فى كثير من العهود السابقة ، يكون ذلك دعما لصحة استنتاجنا السابق ٠ بل ان الاطار الجغرافى بدوره يمكن أن تزداد أحكامنا المتعلقة به تأكيدا اذا وضعناها فى اطار تاريخى : فحين يكون للسمة التى نحكم ، لأسباب جغرافية ، بوجودها فى الشعب المصرى ، استمرار خلال التاريخ ، يكون فى ذلك تأكيد واضح لصحة التعليل الجغرافى الذى نقول به ، على حين أن هذه السمة لو كانت تظهر خلال التاريخ ظهورا غير منتظم ، لكان من حقنا أن نشك فى قيمة هذا التعليل الجغرافى أصلا ٠

واذن ، فالبعد التاريخى حاسم فى دراسات الشخصية المصرية ، وذلك أمر تقضى به طبيعة الأشياء ذاتها ، اذ أن بلدا عريق التاريخ كمصر ،



يشكل مجالا خصبا للتفسير التاريخي للظواهر . **ولكن ، بأى نوع من المناهج العلمية الدقيقة نستطيع أن نتحقق من صحة الحكم الذى نصدره على سمة معينة حين نجدها تتردد فى كتابات المؤرخين ترددا واضحا ، أو حين تشهد بها وثائق تاريخية تنتمى الى عصور طويلة متباينة ؟** أو بعبارة أخرى ، هل تستطيع المناهج المستخدمة فى علوم الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الحضارية ، أو فى علم النفس بفروعه واتجاهاته المختلفة ، أن تزودنى بالأداة التى أستطيع بها التأكد من صحة أو عدم صحة الحكم الذى يعتمد أساسا على شهادة السوابق التاريخية ؟ واذا لم تكن تستطيع أن تزودنى بالأداة التى أستطيع بها التأكد من **مثل هذا الحكم ينبغى أن يستبعد بوصفه حكما لا يستوفى شروط المنهج العلمى ، أم يعنى أن من الواجب التوسع فى شروط هذا المنهج بحيث تتسع للحكم المبنى على قدر معقول من استقراء الشواهد التاريخية ؟ .**

تلك بعض الأسئلة التى استهدفت من طرحها فى مناقشتى المنهجية هذه أمرين : أولهما أن أوجه الأنظار الى احتمال وجود جوانب أخرى للمنهج العلمى — مفهوما بمعناه الواسع — تجعل لمثل هذا البحث فى الشخصية المصرية ما يبرره من وجهة نظر العلم . وثانيهما أن أشير الى الاطار الذى تندرج فيه المقالات المقدمة فى هذا العدد . ذلك لأن قدرا كبيرا من هذه المقالات ينتمى الى تلك الفئة التى قد لا يكون من الممكن — فى اعتقادى — أن نطبق فيها أى منهج سوى منهج الانطباعات العامة (كالمقالات المتعلقة بالفنون والآداب الشعبية) أو المنهج الاستقرائى العام أو التاريخى كالمقالات الخاصة بالحكم والأمثال والمأثورات الشعبية) ، أو منهج الاتساق المنطقى بين المقدمات والنتائج (كالمقالات التى تشير الى تأثير العوامل الجغرافية فى تحديد سمات الشخصية المصرية). وتلك كلها مقالات قد لا تبدو لاول وهلة مستوفية شروط المنهج العلمى الدقيق ، ولكنها فى حقيقة الأمر تعالج مجالات تحتاج بطبيعتها الى فهم ، أرحب وأوسع أفقا بكثير لمعايير الصواب فى العلم .

شخصيتنا المصرية واللحظة الحاضرة :

ولكن ، هب أننا استطعنا تبرير هذا البحث فى الشخصية المصرية من وجهة نظر المنهج العلمى النظرى ، فهل يكون فى وسعنا أن نبرره من وجهة النظر العملية ؟ **هل تعد اللحظة الحاضرة ، التى تعانى فيها بلادنا كثيرا من مشاعر المرارة والاحباط ، أنسب اللحظات للبحث فى موضوع كهذا ؟ ألسنا نتعرض ، نتيجة لهذه الظروف ، للوقوع فى خطأ الانسياق وراء المشاعر المؤقتة واصدار أحكام عامة متسرعة قد لا نكون على استعداد لقبولها على الاطلاق لو لم نكن نعيش هذه اللحظات الحرجة من تاريخنا ؟** ألن يؤدى هذا البحث ، حين يتم فى ظروف كهذه ، الى شىء من تثبيط الهمم فى وقت نحن فيه أحوج ما نكون الى كل ما يرتفع بمعنوياتنا ويبث فينا روح الكفاح والنضال ؟ .

اننى لأبادر فاقول ان الجانب الاكبر من مقالات هذا العدد قد كتب فعلا بوحى اللحظة الحاضرة . ولكنى أسارع فأضيف أن هذا العامل كان بالفعل ، فى نظر كل من أسهموا فى الكتابة فيه ، أقوى مبرر للخوض فى هذا الموضوع . وبعبارة أخرى فلم يصدر هذا العدد بالرغم مما تمر به بلادنا من ظروف ، بل بسبب هذه الظروف ذاتها .

لقد أشرت من قبل الى أن الاطار التاريخى أهم الأطر التى تعالج من خلالها فكرة الشخصية المصرية . وتلك حقيقة لا جدال فيها : فكل من كتبوا عن مصر يؤكدون الاتصال التاريخى الفريد الذى يتسم به شعبنا ، وعراقة أصل هذه الأمة ، وأصالة الحضارة التى بناها المصرى على أكتافه والعالم مازال يحبو فى مهده . ان تاريخ مصر العريق مصدر أعظم أمجادها . ولكن هذا التاريخ ذاته مصدر كثير من العيوب التى تهدد شخصيتنا القومية بأخطار لا مفر من أن نتنبه اليها ونعمل على تلافيها .

ان الأمر المؤكد أن لكل أمة الحق ، كل الحق ، فى أن تتغنى بماضيها وتمجده ، ولكن التشبث المرضى بهذا الماضى ليس له الا معنى واحد : هو العجز عن السيطرة على الحاضر أو عدم الرضا عنه . وفى اعتقادى أن الامة التى تتحكم فى حاضرها وتمسك بزمامه وتسيطر عليه وتدير دفته فى الاتجاه الذى يحقق لها أمانيها ، لا تحتاج الى كل هذا القدر من التغنى بالماضى واجترار أمجاد الأسلاف . ولو تأملنا مقدار الجهد الذهنى الذى بذل ، والطاقات النفسية والعصبية التى أنفقت ، فى المعركة التقليدية بين أنصار الأصل الفرعونى وأنصار الأصل العربى الاسلامى ، **لبدا لنا المعنى**

الذى نرمى الى اثباته واضحا وضح النهار ، اذ أن هذه المعركة كان يمكن أن تحسم لو أن كلا من الفريقين المتنازعين خاطب الآخر بتلك العبارة البسيطة ، المعقولة ، الحكيمة . **كفانا تناحرا على الماضى يا سادة ، ولنتذكر قليلا حاضرنا الذى نعيش فيه !**



والحق أن نفس عامل الثبات فى الشخصية ، الذى يعد مصدرا للفخر والاعتزاز بالماضى العريق ، يمكن أن يعد سببا من أسباب التعاسة فى الحاضر . ذلك **لأن الظروف التى أدت ، منذ آلاف السنين، الى بناء حضارة عظيمة ، يمكن ـ اذا ظلت سائدة دون تغيير أساسى ـ أن تؤدى الى تدهور شديد فى الحاضر** . واذا كنا نعترف بأن شخصية الفلاح المصرى وطبيعة حياته وطريقة معيشته ظلت على ما كانت عليه منذ أيام المصريين القدماء ، فمن الواجب ألا نرى فى ذلك ما يدعو الى الافراط فى الفخر ، بل ينبغى أن نجد فيه حافزا قويا الى التغيير .

ان التفاخر بالأصل والحسب صفه مميزة لشعوب هذه المنطقة من العالم ، وحسبنا دليلا على ذلك أن نرجع الى باب « الفخر » فى دواوين الشعر العربى التقليدى ، وهو موضوع لا يكاد يكون له نظير بين أغراض الشعر فى الآداب العالمية كلها . وفى حياتنا الشخصية كان الفخر بالحسب والنسب ، ولا يزال الى حد بعيد ، مصدر كثير من الأحكام الباطلة على الناس ، ومن التصرفات الخاطئة فى المجتمع . ومع ذلك فان **مثل هذا التفاخر مازال يمارس على مستوى الشخصية القومية بصورة يمكن أن توصف بأنها مرضية** . ومرة أخرى فانى حريص على أن أؤكد أن من حق كل شعب ، بل من واجبه ، أن يحافظ على تراثه ويتغنى بأمجاده الماضية ، ولكن **هذا الرجوع الى الماضى يتخذ فى الحالات السوية شكل القوة الدافعة الى مزيد من النهوض بالحاضر ، بينما يتخذ فى الحالات المرضية صورة البديل الخيالى عن الحاضر ، أو العزاء الوهمى عما فيه من تخلف .**

ان كل من بحثوا فى الشخصية المصرية يؤكدون أن أهم سماتها هو ذلك الاستمرار الفريد بين الماضى السحيق والحاضر . ولكن النتائج التى تستخلص من هذا الاستمرار والاتصال فى شخصيتنا تختلف كل الاختلاف بين أجيال الباحثين . ويمكن القول بصورة عامه ان **الجيل الأقدم من الباحثين يستمد من هذا الاستمرار قوة روحية هائلة تعطيه أملا كبيرا فى الحاضر ـ أو على الأصح عزاء مريحا عنه ـ على حين أن جيل الشباب يرى فى هذا الاستمرار عاملا مثبطا للهمم ، ومظهرا من مظاهر التخلف .**

وفى اعتقادى أن كلا من هاتين النتيجتين لا تلزم بالضرورة عن مقدماتها ، وأن **حقيقة الاستمرار التاريخى لا ينبغى أن تكون مصدرا للأمل المبالغ فيه ، أو لليأس المفرط .**

ذلك لأن المغرقين فى الأمل يؤمنون ، فى واقع الأمر ، بنوع من القوة السحرية الغامضة فى هذا الشعب الذى استطاع أن يصمد طوال هذا التاريخ ويحتفظ بجوهره نقيا برغم كل المؤثرات الأجنبية والغزوات الدخيلة ، وأن يقهر المعتدين بالصبر ، ويرغمهم على الرحيل آخر الأمر خاسرين . وفى رأيى أن الايمان بوجود علاقة سببية بين ماضى الشعب وحاضره هو ايمان صوفى لا يمت الى التفكير المنطقى بصلة ، وأن الماضى مهما كانت عراقته لا يستطيع أن يؤثر فى الحاضر الا بقدر ما نبذل نحن فى سبيل انهاض هذا الحاضر من جهود . **وكم من الامم لم يشفع لها ماضيها العريق حين تراخت جهودها ووهنت عزائمها ، فأصبح حاضرها تعيسا يدعو الى الرثاء** . بل انى لأومن بأن كل جيل ، فى حياة الأمة ، يحمل على أكتافه وحده أمانة الكفاح كاملة . أما الاعتقاد بأن الأصل البعيد يرتبط بالحاضر على نحو ما ، ويمكن أن يكون قوة مؤثرة فيه ، فهو اعتقاد يفتقر الى

تأييد الشواهد التاريخية والمنطق السليم معا ، ولا يعدو أن يـكون شعورا انفعـاليا فى بعض النفوس ، لا يطابقه فى الواقع الموضوعى شىء •

ولست أود أن أعلق على الوجه الآخر من هذه الطريقة فى التفكير ، وهو الوجه القائل اننـا حاربنا الغزاة وانتصرنا عليهم بالصبر ، وحسبى أن أقول ان هناك مواقف فى حياة الأمم لا تحتمل مثل هذا الصبر ، أن الحد الفاصـل بين الصبر والمذلة انما هو خيط رفيع ، وأن الذليل – على أية حال – يستطيع أن يضمن لنفسه عمرا طويلا !

من أجل ذلك لم تكن هذه الفلسفة مقبولة لدى جيل الشباب ، وكان استقرار الشخصية القومية وثباتها على المدى الطويل ، فى نظر هذا الجيل ، مدعاة الى اليأس لا الى الأمل • ذلك لأن هـذا الاستقرار انما يعنى اسـتمرار كثير من عوامل التخلف ، وقيم الطاعة والخنوع ، والايمان بالقدرية والغيبيات ، وأحاسيس المرارة واليأس ، والتفنن فى الهروب من الواقع والعجز عن التصدى له •

ومع ذلك فانى لست من المؤمنين ايمانا تاما بطريقة تفكير هؤلاء اليائسين • ذلك **لأن وحدة الشخصية القومية عبر التاريخ ، واستمرار السمات السلبية فيها ، انما هو فى واقع الأمر استمرار للظروف التى أدت الى نشوء هذه السمات** •

وتلك الظروف ، فى نهاية التحليل ، ذات طابع اجتماعى فى الأغلب ، أى أنها مما يدخل فى نطاق تحكم الانسان ، وليست قدرا فرضته عليه قوة قاهرة • ومن المؤكد أن تغيير هذه الظروف كفيل بأن يؤدى فى نهاية الأمر الى تغيير النتائج المترتبة عليها ، وبالتالى الى القضاء على السمات السلبية فى شخصيتنا القومية • **وبعبارة أخرى فان هذه الشخصية القومية ، مهما كانت درجة ثباتها ، ليست شيئا فطريا مقدرا لنا ، ويستحيل علينا تغييره ، بل نتاج لعوامل معينة فى حيـاتنا هى التى أدت الى تشكيلها فى هذه القوالب • وما ثبات هذه الشخصية على مدى تاريخنا الطويل الا انعكاس لاستمرار هذه العوامل وعجزنا عن تغييرها طوال هذه القرون** • ولكن هذه العوامل قابلة للتغيير من حيث المبدأ (ولا سيما فى هـذا العصر الذى لا يصمد أمام قوى التغيير فيه شىء) ، ومن ثم فان سمات شخصيتنا القومية يمكن أن تطرأ عليها تحولات جذرية لو استطعنا أن نبذل الجهد اللازم فى سبيل تغيير العوامل المؤثرة فيها •

وأول شروط بذل هذا الجهد ، وبالتالى أولى مراحل عملية التغيير ، هو الشعور الواعى بمظاهر السلبية فى شخصيتنا •

وعلى ذلك ، فقد يرى القارىء فى كثير من مقالات هذا العدد نغمة نقدية فيظن أن مبعثها نوع من اليأس • ولكنى أسارع فاقول ان تلك أولى مظاهر الرغبة الجادة المخلصة فى التغيير • ولنتنبه جيدا الى أن من يوجهون هـذه الانتقادات الى شخصيتنا القومية ليسوا من أعدائنا ، بل هم من أبناء بلادنا المخلصين • اننا نحن الذين ننتقد أنفسنا بعد أن ظللنا طويلا ننـافقها ونتملقها ، ونعللها بآمال معسولة لا تعدو آخر الأمر أن تكون ألفاظا جوفاء •

ان « النظرة الى الوراء بسخط » (ومعـذرة لكاتب المسرحية المعروفة) **جزء لا يتجزأ من صفات جيل الشـباب المتطلع الى التغيير • وهى نظرة بناءة ، تحاول اعادة التوازن بين الحاضر والماضى ، بعد أن ظل طويلا فى اختلال ترجح فيه كفة الماضى على الحاضر** • وأحسب أن أول ما تقتضيه مرحلة محاسبة النفس التى نمر بها هو المواجهة الصريحة لعيوبنا ، ولا سيما المتأصلة منها فى نفوسنا خلال فترات تاريخية طويلة بدلا من اسدال ستار من الصمت عليها بحجة التغنى بأمجاد الأجداد •

ولا أكتم القارىء أننى حين وجدت كتاب هذا العدد يتجهون فى معظم الأحيان ، وعلى غير اتفاق ، الى تأكيد الجوانب السلبية فى شخصيتنا القومية ، شعرت فى مبدأ الأمر بنوع من الدهشة الممزوجة بالاشفاق والحزن • غير أن هذا الشعور لم يدم طويلا ، وسرعان ما حل محله احسـاس غامر بالأمل ، مبعثه الايمان الراسخ ، واليقين التام ، بأننا لا نستطيع أن نتطلع الى المستقبل بتفـاؤل الا منذ اللحظة التى ننظر فيها الى عيوبنا مواجهة ، دون أن تطرف لنا عين أو تستدير هاربة يمينـا أو يسارا • وحين اقتنعت بهذا التفسير وأصبحت له السيطرة على تفكيرى ، انقلب فى نظرى معنى كل ما قرأت ، وأصبحت عبارات السخط تشع أملا ، وصارت الأحكام الغاضبة تشرق تفاؤلا ، ولم أملك الا أن أردد :

ان كان الغضب على الماضى الراكد ، والسخط على أسلوب فى الحياة جامدا لا يتطور ، بشـيرا ببداية الوعى الذى يقودنا الى مستقبل أفضل ، فأهلا بالغضب ، ومرحبا بالسخط !

فؤاد زكريا

الطابع القومي للشخصية

نصر

السيد يس

يتفق الباحثون الذين تعرضوا لدراسة مناهج العلوم الاجتماعية على أهمية تحديد المفاهيم العلمية . فوظيفة المفاهيم العلمية تحديد مجموعة الوقائع والظواهر والعلاقات الواقعة ضمن مجال بحث معين فى فرع محدد من فروع المعرفة . واختيار المفاهيم وصياغتها بطريقة معينة هو الذى يوجه الباحث نحو جمع وتحليل بيانات معينة ، وذلك بطبيعة الحال أمر حاسم بالنسبة للبحوث التجريبية .

ويجمل بعض الباحثين وظائف عملية تحديد المفاهيم العلمية فى ثلاث وظائف رئيسية . الوظيفة الأولى أنها تبرز بوضوح سمات البيانات التى تندرج تحت مفهوم معين . والوظيفة الثانية أنها تؤدى – فى الغالب – الى حل مشكلة التعارض بين الحقــائق التى تكشف عنها البحوث التجريبية ، اذ قد يتبين أنه تعارض ظاهرى وليس حقيقيا . ويرجع ذلك الى أن المفاهيم التى لا تحدد تحديدا دقيقا تندرج تحتها عناصر مختلفة ومتباينة الى درجة كبيرة ؛ فاذا جمعت بيانات على أســاسها كان طبيعيا أن تكون مختلفة من حيث مادتها ، وهكذا يظهر التعارض الظاهرى بين هذه البيانات . أما الوظيفة الأخيرة لتحديد المفاهيم وتحليلها فتبدو فى أنها تنشىء تصنيفات من البيانات الاجتماعية التى يمكن ملاحظتها ، والتى يعنى بها البحث التجريبى .

وتبدو اهمية تحديد المفاهيم العلمية بوجه خاص بالنسبة لموضوع هام يشغل بال كثير من المثقفين المصريين منذ زمن طويل ، وان كان الاهتمام به قد زاد فى الآونة الأخيرة لأسباب شتى ، ونعنى موضوع الشخصية المصرية . وكل من أتيح له أن يتابع كتابات المؤرخين المصريين وكذلك الكتاب الذين يهتمون بجانب أو أكثر من جوانب التاريخ الاجتماعى لمصر يستطيع ان يلمس كثرة تردد هــذا المصطلح من ناحية وتفاوت اســتخداماته من ناحية أخرى . فهو أحيانا يستخدم كمفتاح منهجى يساعد الباحث على أن يفسر عديدا من الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية التى يضطرم بها المجتمع المصرى . وفى هــذه الحالات يعتبر الباحث أن « الشخصية المصرية » لها وجود واقعى ، وأهم من ذلك أنها تتسم بصفة الاستمرار والدوام . غير ان هذا المصطلح يستخدم أحيانا بطريقة لا يبدو فيها القطع واليقين ، وفى هذه الحالات يغلب أن يكون الباحث متشككا فى صحة استخدام مصطلح الشخصية المصرية من ناحية ، أو فى وجود هذه الشخصية نفسها من ناحية أخرى .

والحقيقة أن هذا التردد فى استخدام المصطلح ، أو عدم العناية بتحديد مفهوم الشخصية المصرية بدقة ، يرد فى أحيان كثيرة الى عدم الوعى بالمشكلات المنهجية المتعددة التى تثار فى العلوم الاجتماعية بصـــدد مفهوم « الطابع القومى للشخصية » .

وموضوع الطابع القومى للشخصية من الموضوعات التى أصبحت تشغل بال كثير من العلماء الاجتماعيين الذين ينتمــون الى علوم اجتماعية مختلفة . وتعنى دراسة الطابع القومى للشخصية – بوجه عام – دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعا فى أى مجتمع ، للوصول الى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات . وقد يكتفى الباحث بهذا الوصف ، أو يتبعه بمحاولة تفسير نشوء هذه السمات أو بدراســة مقارنة بين الطابع القومى للشخصية فى عدد من المجتمعات .

غير أن موضوع الطابع القومى للشخصية ليس من الموضوعات التى يسود بصددها الاتفاق بين الباحثين . فقد اختلف العلماء على طبيعة الطابع القومى للشخصية وعلى المناهج التى يمكن دراسته على أساسها ، وتساءل بعضهم ، كيف يمكن تمييز الطابع القــومى للشخصية عن القيم وعن السلوك وعن السمات المحددة ؟ وذلك على أساس أن تحديد مفهوم الطابع القومى للشخصية من شأنه ولا شك تخليص الدراسات التى تتم تحت لوائه من الكتابات والتحليلات الانطباعية .

وخلاصة هذا كله أن هناك خلافات شديدة تدور بين الباحثين حول أنسب المصــطلحات للدلالة على الطابع **القومى للشخصية من ناحية ، وحول مدى صحة استخدام هذا المفهوم ومدى قيمته العلمية .**

ونريد فى هذا المقال الوجيز أن نلقى الأضواء على بعض الجوانب الأساسية لمفهوم الطابع القومى للشخصية ، حتى يكون ذلك بمثابة المدخل المنهجى للدراسات والمقالات التى يحفل بها هــذا العدد من « الفكر المعاصر » عن الشخصية المصرية .

تاريخ البحث فى الطابع القومى للشخصية :

يمكن القول أن تاريخ البحث فى الطابع القومى للشخصية ينقسم الى مرحلتين متمايزتين : مرحلة التفكير المبنى على القوالب المتجمدة Streotypes ، والمرحلة العلمية التى يرى كثير من الباحثين أنها بدأت مع الحرب العالمية الثانية ، وتتميز باستخدام المناهج والأساليب الحديثة المتبعة فى العلوم الاجتماعية .

(أ) مرحلة التفكير المبنى على القوالب المتجمدة :

لا بد لنا أولا أن نحدد معنى مصطلح القوالب المتجمدة . استعار الصحفى والمفكر الأمريكى المعروف والتر ليبمان

هذا المصطلح من عالم الطباعة حيث يشير الى القالب الذى تصب على نسقه حروف الطباعة ، لكى يســتخدمه فى مجال آخر بعيد تماما هو مجال الاتجاهات والأفكار اذا اتسمت العمليات الذهنية التى تشكل مادة الخبرة فى نماذج ثابتة بطابع جامد متصلب . ويوضح ليبمان فكرته فيقول : فى هذه الحالة – أى اذا فكرنا من خلال القوالب المتجمدة – فنحن لا نرى الأشياء أولا ثم نعرفها ، ولكن نحن نعرفها ثم نراها من بعد . فنحن نلتقط من الخضم الهادر للعــالم الخارجى ما سبق لثقافتنا التى نعيش فى رحابها Culture ان عرفته لنا ، ونميل الى تبنى هذه الآراء التى يحدث كثيرا أن تكون قد صيغت فى صــورة قوالب متجمدة . ومن الواضح أن هذه الطريقة فى التفكير لها أخطار شتى .

ونستطيع اذا نظرنا الى أوروبا أن نلمس آثار هذه الطريقة فى التفكير ، حيث نجد تاريخــا حافلا بالفروق القومية . ففى الأحاديث اليومية التى يتبادلها الأوربيون ، وفى مقالات الصحف والمجلات توجد مناقشات وأحكام تدور

حول الفروق بين الألمان والايطاليين ، أو بين البلجيكيين والهولنديين ، أو حتى بين أهل شمال ايطاليا وجنوبها . وليس ذلك أمرا مثيرا للغرابة ، اذ يمكن القول أن كل جماعة قومية تنمى عبر فترة من الزمن بعض القوالب المتجمدة عن أعضاء القوميات الأخرى . (مثل أحكامنا على الانجليز بأنهم يتسمون بالبرود الشديد) بيد أن النظرات الانطباعية التى تسود بين مختلف الجماعات القومية عن الطابع القومى للشخصية لم تفسح الطريق أمام الدراسات العلمية الا منذ عام ١٩٤٠ ، حيث بدأت مجهودات جادة لاستطلاع طبيعة الفروق المحددة بين الشخصيات القومية بطريقة منهجية . وبذلك ننتقل الى المرحلة الثانية من مراحل تاريخ البحث فى الطابع القومى للشخصية .

(ب) المرحلة العلمية :

كان للمعلومات المتعددة التى جمعها الباحثون فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن المجتمعات غير الغربية أثر كبير فى امداد الباحثين برؤية أوسع عن مدى الفروق التى توجد بين الشعوب فى مسائل عديدة أهمها :

- اختلاف اللغات .
- اختلاف الأنماط المعرفية والادراكية التى تحدد وتعرف البيئة الطبيعية والاجتماعية .
- اختلاف الأنماط العلية والمنطق .
- الأنماط غير المعتادة لاتخاذ القرارات فى الجماعات الاجتماعية المختلفة .
- أنماط المسئولية وأنماط السلطة .
- الأنماط المختلفة للتعبير عن النفس وطرق اخفاء المشاعر والأحاسيس .
- الاختلاف فى التعريفات الخلقية للقيم .

ويمكن القول أن هذه البيانات الثرية المتنوعة قد ألقت بظلال الشك على السمات « العامة » « **الثابتة** » التى كانت تضفى على الطبيعة النفسية للانسان ، وعلى العناصر الأساسية لحياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

ويكاد يجمع الباحثون على أن الحرب العالمية الثانية كانت نقطة انطلاق ضخمة لبحوث الطابع القومى للشخصية . فقد كون عدد من الأنثروبولوجيين — خلال فترة الحرب — فكرة مؤداها أن فهم المحددات الثقافية للاختلاف بين الشخصيات القومية له أهمية قصوى فى فهم المجتمعات الغربية ذاتها . وآمن هؤلاء أيضا بأن التفهم الواعى للسمات العامة المشتركة بين قطاعات هامة لها دلالة من سكان الأمم المختلفة المشتركة فى الحرب يمكن أن يؤدى الى فهم وتحليل التطورات الاجتماعية والسياسية التى تأخذ مجراها فى هذه الأمم . واعتقدوا من ناحية أخرى أن التحليل المنهجى للطابع القومى للشخصية داخل المجتمعات الغربية يمكن أن يؤدى الى اكتساب استبصارات خاصة بضروب الأزمات الدورية وسوء الفهم الذى كثيرا ما كان يقع بين الأفراد الذين ينتمون الى الجماعات القومية المتعددة الداخلة فى حدود الدول المتحالفة وقتذاك .

وقد تتالت الدراسات والبحوث التى دارت حول الطابع القومى للشخصية . ففى المدة بين عام ١٩٤٢ وعام ١٩٥٣ صدرت فى الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من عشرة كتب ألفها **أنثروبولوجيون ، وتناولت موضوع الطابع القومى** للشخصية عند **الأمريكيين واليابانيين والصينيين والألمان والروس .**

وليس هناك خلاف بين الباحثين فى أن الحاجات العملية التى أملتها المصالح السياسية لبعض الدول كالولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص كان لها أكبر الأثر فى دفع دراسات وبحوث الطابع القومى للشخصية . فقد أدت الحرب العالمية الثانية الى ضرورة أن يفهم الأمريكيون اليابانيين بغرض السيطرة على الحرب وللوصول الى سلم دائم . ولذلك جمعت بعض الهيئات الرسمية فى الولايات المتحدة الأمريكية عددا من الأنثروبولوجيين وعلماء النفس وطلبت منهم التوصل الى تحديد سمات الطابع القومى لليابانيين . وقد واجهت هؤلاء العلماء مشكلة عويصة ، هى ضرورة دراسة الشعب اليابانى « عن بعد » in absentia ، ذلك لأن الملاحظة المباشرة كانت مستحيلة فى ظروف الحرب . ولذلك أجروا استبارات (مقابلات) مع مئات من اليابانيين الموجودين خارج اليابان ، كالمهاجرين وأسرى الحرب . وطبقت عليهم اختبارات نفسية ، كما طلب منهم كتابة سير ذاتية عن تواريخ حياتهم ، ودرسوا بطرق أخرى متعددة . ومثل أيضا الأمريكيون الذين سبق لهم أن عاشوا فى اليابان . كما حللت الأفلام السينمائية اليابانية لاكتشاف نمط الشخصية اليابانية . ومن بين الوسائل التى لجأوا اليها أيضا قراءة الكتب التى ألفت عن اليابان وتحليلها ، وترجمت كتب أدبية وتاريخية يابانية ، وفحصت المجلات الشعبية ، والكتيبات السياسية ، والكتب الدراسية .

وقد استخدمت كل البيانات التى جمعت فى أغراض شتى أهمها : اعداد البرامج الاذاعية الموجهة لليابان ، وفى كتابة النشرات والمطبوعات الموجهة لهم ، وفى تدريب الجيش الأمريكى وضباط البحرية الأمريكية ، واعدادهم للحكم

العسكرى لليابان ، وفى وضع وتحديد سياسة الاحتـــلال الأمريكى وأخيرا فى اعداد معاهدة السلم مع اليابان .

وقد نشرت بحوث متعددة فى المجلات العالمية عرضت لأهم نتائج هذه البحوث والدراسات . كما أن الانثروبولوجية الشهيرة روث بندكت قائدة فريق البحث والمشرفة عليه جمعت ابرز النتائج فى كتاب معروف هو :

"The chrysanthemum and the sword".

هذه هى بوجه عام مراحـــل تاريخ البحث فى الطابع القومى للشخصية . وان كان هناك بعض العلماء الذين لا يسلمون تماما بهذا التقسيم ، ويرون انه من التعسف القول ان المرحلة العلمية فى بحث الطابع القومى للشخصية قد بدأت فى الأربعينيات مع الحرب العالمية الثانية . فيرى عالم الاجتماع الأمريكى دون مارتيندال أنه يمكن التاريخ لهذا التيار ببدايه صحوة الروح القومية فى أوروبا . ويقرر ان ارهاصات الاهتمام بالفروق بين القوميات ظهرت فى كتابات مونتسكيو وبوجه خاص فى كتابه المعروف « روح الشرائع » . فقد استطاع مونتسكيو عن طريق البيانات المتعددة التى جمعها عن القوميات والشعوب المختلفة أن يدحض الزعم الذى كان يروجه العقليون ، والذى مؤداه أن الطبيعة الانسانية واحدة فى كل مكان . فقد اثبت أن تقارير الظروف المحلية من مكان الى مكان من شـــأنه أن يحدث اختلافات قليلة او كبيرة تؤثر على ما كان يسمى بالطبيعة الانســانية العامة .

ويؤيد وجهة النظر الســـابقة « فيرثانيمة » الذى يذهب الى أن بعض المورخين مثل المؤرخ الفرنسى الشهير الكسيس دى توكفيل صاحب المؤلفات المعروفة عن « النظام القديم والثورة » ، « والديموقراطية فى أمريكا » يعد رائدا فى تحليل الطابع القومى للشخصية .

والواقع اننا نميل الى تأييد وجهة نظر مارتيندل وفرثانيه . فمن الصعب قبول الزعم الذى يذهب اليه عدد كبير من الباحثين والذى مؤداه أن المرحلة العلمية فى تاريخ البحث فى الطابع القـــومى للشخصية بدأت فقط منـــذ الأربعينيات ، فاذا كان هؤلاء يقصدون « بالعلمية » مجرد الاستعانة بأدوات البحث الاجتماعى الحديثة من استخبارات واختبارات وغيرها ، والتى لم تكن – بطبيعة الحال – تحت يد مونتسكيو أو توكفيل ، فليس معنى ذلك أن نقبل هـــذا الحكم ، ونرفض التحليـــلات العميقـــة الزاخرة بالاستبصـــارات ذات الدلالة التى نجـــدها فى كتابات مونتسكيو وتوكافيل . فممـــا لا شـــك فيـــه انه لا يمكن مقـــارنة هـــذه التحليـــلات بأنماط التفكير المبنية على اى ســـند علمى . ذلك أن مونتسكيو وتوكفيل استعانا بالملاحظة المباشرة التى زودتهم ببيانات فى غاية العمق عن عديد من المجتمعات الانسانية فى زمانهم ، والملاحظة المباشرة منهج معتمد من بين مناهج البحث الاجتماعى . ويشهد على ذلك ما ذكره رايموند آرون بصدد منهج توكفيل . فقد قرر أنه كان يبدأ بتحديد بعض الســـمات البنائية المحددة للمجتمعات المعاصرة ، ثم ينتقل بعد ذلك للمقارنة بين مختلف نماذج هذه المجتمعات . وهذا المنهج الذى اصطنعه واشتهر به يجعله من رواد علم الاجتماع المقارن البارزين .

ومع ذلك يمكن القول أن ما يميز دراسات وبحوث الطابع القومى للشخصية فى الحقبة الأخيرة اعتباره موضوعا مستقلا للبحث ، يقصد اليه لذاته ، ولا يتم معالجته عرضا كما كان يحدث فى كتابات كثير من المؤرخين أو علمـــاء الاجتماع السابقين . ولكن ليس معنى بروز ذاتية خاصة للموضوع ، انتفاء الخلافات بصدده بين الباحثين ، فقد تعددت الآراء حـــول طرق تحديد مفهوم الطابع القومى للشخصية .

مفاهيم الطابع القومى للشخصية :

يستخدم مصطلح الطابع القومى للشخصية – بوجه عام – لوصف السمات الدائمة للشخصية وأساليب الحياة المتفردة التى توجد سائدة لدى سكان بعض المجتمعات . وهـــذا السلوك ينظر اليه أحيانا على مستوى مجرد ، بمعنى اعتباره سلوكا ثقافيا وبغير رده بالضرورة الى نماذج مختلفة من الشخصية . كما يمكن ان ينظر اليه أيضا باعتباره ينهض على أساس ميكانزمات (آليات) نفسية محددة تميز شعبا معينا بالذات .

غير أن هذا المعنى العام للطابع القومى للشخصية والذى قد يتفق عليه غالبية الباحثين ، لا يعنى أن المشكلات التى يثيرها هذا المفهوم قد حلت . وأولى هذه المشكلات : الى اى ميدان من ميادين العلوم الاجتماعية ينتمى هذا المفهوم والمشكلة الثانية تتعلق بتعدد المفاهيم التى تستعمل أحيانا كمترادفات للطابع القومى للشخصية ، مثل مفهوم « البناء الأساسى للشخصية » ، ومفهوم « الشخصية المنوالية » ، ومفهوم « الطابع الاجتماعى » وتوضح الفروق الدقيقه بينها وبينه فى احيان أخرى . ولنلق نظرة على كل من هذه المشكلات .

١ – الميدان الذى ينتمى اليه مفهـــوم الطابع القومى للشخصية :

يمكن القول أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلم النفس يتنازعان مفهوم الطابع القومى للشخصية . ويرى « جوفرى

جـورر » وهـو أحـد الأسـماء المعـروفة التى ارتبطت ببحـوث الطابع القـومى للشخصية ـ أن مصـطلح الطابع القـومى للشخصـية يعـد جانبا من جوانب الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، وهو بالتـالى لا تصبح له دلالة الا فى سـياق البناء الاجتماعى والنظم الاجتماعية المكونة له ، والتى تكون ثقافة المجتمع محل البحث ومن ثم فأدوات البحث الشائعة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية وهى الملاحظة والاستبار (أو المقابلة) تعد هى الأدوات الضرورية لدراسة الطابع القومى للشخصية أيضا . واذا كانت كل الأحكام الأنثروبولوجيا تميل الى أن تكون تعميمات أو احكاما معيارية تستخلص بطريق التجريد من سلسلة من الأفعال الملاحظة أو من التعبيرات عن الآراء والمعتقدات ؛ فان دراسة الطابع القومى للشخصية أيضا تتجه الى وصف الدوافع الملاحظة أو المستنتجة ، وكذلك القيم السائدة داخل اطار مجتمع معين فى زمن معين .

ويمكن تشبيه هذه الدراسة بالدراسات التى تجرى لدراسة القانون البدائى ، بما تتضمنه من وصف المعايير القانونية والجزاءات المطبقة فى مجتمع بدائى فى مرحلة معينة .

ودراسات القانون البدائى غالبا ما تستنتج تعميمات على أساس تجريد السلوك الملاحظ ، وتستخدم فى العادة مصطلحات مستقاة من الفقه والقضاء كما نما وتطور فى المجتمـع الذى ينتمى اليـه الأنثروبولوجى الذى قام بالدراسة . (راجع بهذا الصدد : مالينوفسكى ، الجريمة والعرف فى مجتمع بدائى) .

وعلى نفس النسق استخلصت دراسـات الطابع القومى الدوافع اللاشعورية بحسبانها تفسيرات لتشكيلة منوعة من الأفعال الملاحظة . ولكن الملاحظات أو البيانات التى يتم تسجيلها لا جدال فى رصدها وتسجيلها كبيانات أولية تخضع للتفسير العلمى ، ولكن الدوافع اللاشعورية المستنتجة ـ مثلها مثل التعميمات القانونية المستنتجة فى دراسات القانون البدائى ـ تعد بمثابة الفروض التى تقدم باعتبارها المبادىء التى تكمن وراء الأحكام المشتتة أو وراء السلوك الذى تم تسجيله ورصده . وأهمية هذه الفروض تعتمد على مدى قابليتها للخضوع لسلسلة أخرى من الملاحظات فى اطار نفس المجتمع . بعبارة أخرى ، فان الفروض الخاصة بالطابع القومى للشخصية يمكن اختبارها ـ مثلما فى ذلك مثل أية فروض أخرى ـ عن طريق البحوث المضـبوطة التى يمكن اجـراؤها اذا ما استحدثت هذه الفروض بطريقة متسقة .

وكما أن أغلب التعميمات عن القانون البدائى تصاغ فى مصطلحات مستقاة من الفقة القانونى المعاصر ، فكذلك أغلب التعميمات عن الطابع القومى للشخصية تصاغ فى مصـطلحات مسـتقاة من علم النفس المعاصر وربما من التحليل النفسى بوجه خاص . وقد أدى هذا الى شىء من الخلط فى الميدان ، لأنه بالرغم من ان المحللين النفسيين والأنثروبولوجيين الاجتماعيين الذين يدرسون الطابع القومى للشخصية يتعاملون مع نفس الأحداث والوقائع ، الا أن وجهات نظرهم بصدد الملاحظات التى يجمعونها تختلف .

ولنفحص موضوع **الاتجاهات ازاء السلطة** ، على سبيل المثال لنبين الاختلاف بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتحليل النفسى فى تفسير نفس الظاهرة

لاحظ كل من المحللين النفسـيين والأنثروبولوجيين الاجتماعيين أنه يحدث كثيرا أن يوجد تشابه أو اختلاف فى الاتجاهات المحسوسة أو المعبر عنها ازاء ممثلى السلطة فى مختلف النظم الاجتماعة ، كالأب أو الملك أو الرئيس أو الضابط أو القسيس أو المدرس أو ممثل القانون ..الخ والمحلل النفسى الذى يهتم أساسا بالتاريخ التطورى لفرد معين ، يعلم أو يستنتج أن هذا الفرد له علاقات مع أبويه سابقة على علاقاته مع اى ممثل آخر للسلطة . وعلى ذلك فبالنسـبة لهذا الفـرد فان اتجاهاته ازاء الملوك او الرؤساء ، أو القسس او المدرسين .. الخ . تميل الى أن تصاغ على غرار اتجاهاته ازاء أبويه . وفى اطار هذا السياق الفردى ، يكون من المشروع الحديث عن الرؤساء ورجال الدين .. الخ بحسبانهم « صـورة للأب » .

أما الأنثروبولوجى الاجتماعى فهو ـ من ناحية أخرى ـ يعتمد على ملاحظة أساسية مبناها الحقيقة التى تكشف عن أن الأطفال الذين يولدون فى مجتمع معين ، يجدون أمامهم أنماط السلطة ، وأنماط الخضوع لها ـ والتمرد عليها ، مستقرة وراسخة قبل قدومهم الى الحياة . وهذه الأنماط تتضمن ضروبا من السلوك والاتجاهات تعد سليمة ومتوقعة ، أو خاطئة وممنوعة بالنسبة لآباء هؤلاء الأطفال الصغار .

وبالرغم من التغاير فى الشخصية والمزاج ، فان أدوار الآباء تعد ـ الى درجة كبيرة ـ قد حددت قبل ميلاد الطفل بواسطة أنماط السلطة الموجودة داخل اطار الثقافة ولذلك ـ فمن وجهة نظر أنثروبولوجية ـ يمكن

للأب أن يعد صورة للملك أو الرئيس أو رجل الشرطة ..الخ .

أى انه فى الوقت الذى يعد فيه الرئيس أو رجل الشرطة صورة للأب من وجهة نظر التحليل النفسى ، يعد الأب صورة للرئيس أو رجل الشرطة من وجهة نظر الانثروبولوجيا الاجتماعية . والخلاف هنا يرد الى نقطة التركيز الأساسية التى يبدأ منها كل تخصص منهما ، وهل هو الفرد بكل ما تضطرم به جوانحه من مشاعر فأحاسيس واتجاهات ، أو هو المجتمع بكل ما يسوده من نظم وقيم راسخة تحدد وتعين سلوك الفرد .

ومن ناحية أخرى نجد فى نظرية التحليل النفسى وفى حدود أهداف العلاج النفسى الفردى ، ان سلوك الاباء يعد مفروضا أو تعسفيا ، كما يعد تكيف المريض لهذا السلوك أو تفسيره له موضوعا من موضوعات البحث .

ولكن فى دراسات الطابع القومى للشخصية ، فان الادوار roles المثالية والواقعية للآباء تعد موضوعات هامة للبحث ، ولكنها لا تعتبر أدوارا مفروضة أو تعسفية أكثر من اى جانب آخر من جوانب المجتمع المبحوث . ومن هذه الزاوية ، فان التغير الذى يلحق ببناء السلطة فى مجتمع معين يمكن ـ نظريا ـ أن يغير الدور المتوقع للأب داخل الأسرة ، وهكذا عبر فترة من الزمن ، يمكن أن تغير الطابع القومى لشخصية أعضاء مجتمع معين . **وضع جورر فرضا بهذا الصدد مؤداه أن « الطابع القومى للشخصية فى مجتمع ما يمكن أن يعدل ويتغير خلال فترة زمنية عن طريق اختيار الموظفين العاملين فى المؤسسات ذات الصلة الوثيقة بجماهير الشعب ، والتى تعد فى مركز من مراكز السلطة « (جورر ، مرجع رقم ١٢ ») .**

وخلاصة ما سبق كله أن موضوع الطابع القومى للشخصية من الموضوعات التى لا يمكن نسبتها على وجه الاطلاق الى فرع معين من فروع العلوم الاجتماعية . فالانثروبولوجيا الاجتماعية وكذلك علم النفس ـ كما رأينا ـ لكل منهما وجهة نظر فى دراسته قد تختلف وقد تتشابه فى قليل أو فى كثير من الأمور ، سواء ما تعلق منها بالمنهج أو بالتفسير .

٢ ـ المفاهيم المتعددة للطابع القومى للشخصية :

هناك ثلاثة مفاهيم أساسية تشير الى الطابع القومى للشخصية وهى : البناء الأساسى للشخصية ، والطابع الاجتماعى ، والشخصية المنوالية . وسنحاول تحديد كل مفهوم فى ايجاز .

(أ) البناء الأساسى للشخصية :

يرتبط مفهوم البناء الأساسى للشخصية باسم « كاردنر » الذى يذهب بعض الباحثين الى انه كان أول من استخدمه فى كتابه المعروف « الفرد ومجتمعه » الذى صدر فى نيويورك عام ١٩٣٩ . ويعتبر هذا المصطلح أداة تفسيرية بنيت على ضوء الملاحظات التى استخلص منها أن الناس فى ثقافة Culture معينة يميلون الى أن يتشابهوا فى شخصياتهم وقد قدم رالف لينتون الذى اشترك مع كاردنر فى تأليف كتاب معروف هو « الحدود النفسية للمجتمع » الذى صدر فى نيويورك عام ١٩٤٥ تعريفا للبناء الأساسى للشخصية تبناه كل الكتاب الذين يهتمون بهذا الموضوع . ويذهب هذا التعريف الى أن « البناء الأساسى للشخصية » يشير الى تشكيل الشخصية الذى يشترك فيه غالبية أعضاء المجتمع ، نتيجة للخبرات التى اكتسبوها معا . وهذا المفهوم لا يتطابق مع الشخصية الكلية للفرد ، ولكن مع ما يطلق عليه كاردنر الانساق الاسقاطية . فى الشخصية ، أو بعبارة أخرى مع انساق القيم والاتجاهات التى تعد أساسية بالنسبة لتشكيل شخصية الفرد . وعلى ذلك يمكن لنفس أنماط الشخصية الأساسية أن تنعكس فى ضروب مختلفة من السلوك .

غير أنه ينبغى ـ لرفع الغموض الذى قد يكون كامنا فى هذا التعريف ـ أن نتتبع مع كاردنر كيفية التوصل الى مفهوم الطابع القومى للشخصية من خلال تطور التفكير النظرى وعلى ضوء البحوث الانثروبولوجية الواقعية على السواء .

يرى كاردنر أن عملية تكيف الانسان مع البيئة الاجتماعية من الموضوعات البالغة الأهمية التى تدرس فى البحوث المتعلقة بالثقافة وأى ثقافة من الثقافات تتكون من مجموعة من النظم الاجتماعية . وقد ثارت مشكلة تتعلق بتحديد العلاقة بين هذه النظم داخل نفس الثقافة والمحاولات الاولى التى بذلت لتحديد هذه العلاقة اعتمدت على علم النفس المرضى ، وظهر مصطلح النموذج الثقافى النفسى P.C. Pattern (راجع بهذا الصدد ، روث بندكت ، نماذج من الثقافة بنيويورك ، ١٩٣٤) .

ومع ذلك فالمحاولات الأولى التى حاولت المشابة الوثيقة بين المجتمع والفرد لم تستطع أى تقدم أساسا صالحا لمفهوم ديناميكى للمجتمع . والميزةالتى لا تنكرلمصطلح النموذج الثقافى أنه اعترف بالحقيقة التى مؤداها أن ثمة علاقة وطيدة بين الشخصية والنظم الاجتماعية ، وأن هذه العلاقة تتسم بالدوام غير أن اثبات هذه العلاقة بطريقة تجريبية محققة بغير اللجوء الى وصف ببعض التشكيلات الذهنية التى غالبا ما تحدث لدى الأفراد ظل مشكلة منهجية عويصة .

وقد ساعدت دراسة المجتمعات البدائية على تنمية هذا التكنيك المطلوب . اذ يمكن القول ان المجتمعات البدائية أبسط فى تركيبها من المجتمعات الحديثه المعقدة، وبالتالى فالتشكيلات النفسية التى يمكن تواجدها فيها تكون أكثر اتساقا وبساطة . وكانت المشكلة اختيار تكنيك سيكلوجى يكشف عن ذلك . بيد أن المدارس السيكلوجية التقليدية لم تقدم هذا التكنيك . فلا المدرسة السلوكية ولا مدرسة الجشطلت قدمتا أكثر من محاولات متفرقة لكى تحل هذه المشكلة . وكان التحليل النفسى هو التكنيك الذى يحتل مركزا أفضل من غيره لحل هذه المشكلة . ومع أن فرويد نفسه ، قد قام بتطبيق مبادىء التحليل النفسى على علم الاجتماع ، الا أنه لم يقدم تكنيكا تجريبيا محققا . فقد كانت جهوده — على وجه الاجمال — موجهة نحو التحقق فى المجتمع البدائى من وجود التشكيلات النفسية التى توجد لدى الانسان الحديث . وهذه المحاولة كانت فى الواقع متسقة مع الفرض التطورى الخاص بنمو المجتمع والثقافة ، الذى كان سائدا فى نهاية القرن التاسع عشر ، ومن بين المقترحات الهامة التى قدمها فرويد وجود تشابه بين سلوك الانسان البدائى وبين الأعراض العصابية .

وقدمت أيضا بعض الفروض الأخرى غير المثمرة ، نتيجة لمحاولة بسط نطاق هذه المشابهة على حدود واسعة جدا . ومع ذلك يمكن القول ان دراسة نشأة الأمراض العصابية فى الفرد ، قدمت أساسا لفهم الادوات التكيفية الضرورية للانسان . وقد أدى التخلى عن الفرض التطورى الذى اعتمد عليه الأنثروبولوجيون الاوائل اعتمادا كبيرا الى تسهيل التكامل بين كل من التكنيكين الأنثروبولوجى والسيكلوجى . وحل محل هذا الفرض مفهوم الثقافات ككليات وظيفية وهو المفهوم الذى درست المجتمعات البدائية على أساسه . ويعد مالينوفسكى من أوائل من عرض وجهة النظر هذه .

وأيا ما كان الأمر ، فيمكن القول ان كل الكسب الذى نجم من تطبيق مفهوم « النموذج الثقافى » على المجتمعات الميدانية هو : الانطباع بأن النظم داخل مجتمع ما تعد — لدرجة كبيرة — متسقة مع بعضها البعض ، وأن هذا الاتساق يمكن أن يوصف على ضوء **مصطلحات المشابهة** الموجودة فى علم النفس المرضى . لقد كان هذا كسبا محققا ولكنه لم يكن تكنيكا للبحث .

وكان أبرز نهج ظهر من بعد كل مشكلة التوصل لتكنيك بحث محدد هو أن تستخدم الحقيقة المعروفة بأن الثقافات تنتقل داخل أى مجتمع من جيل الى آخر . وكان طبيعيا حينئذ ، أن يحاول الباحثون تنميه وتطوير هذا التكنيك بمساعدة الصياغات الموجودة فى « نظرية التعليم » Learning Theory ، غير أنه ظهرت جوانب القصور فى الاعتماد على نظرية التعلم من اهمها أن هناك — وفق ما نعلمه عن عمليات تأثير الثقافات على بعضها وانتشارها — حدا يتعلق بمضمون الثقافة التى يمكن أن تنتقل عن طريق عمليات التعليم المباشرة . ومن ناحية أخرى ثار التساؤل : اذا ما كانت عمليه التعليم بمفردها يمكن أن تفسر انتقال الثقافة فانه من الصعب فهم السبب الذى يجعل الثقافة تتغير بغير أن تستعير شيئا من الثقافات الأخرى ؟ والمشكلة ان عمليات التعلم لا تستطيع أن تفسر الطابع التكاملى للذهن الانسانى ، وذلك اذا ما وضعنا فى الاعتبار العلاقات الانفعالية للفرد مع بيئته . وهناك عامل آخر يحدث فعله وهو عامل يستطيع تكنيك التحليل النفسى أن يلقى عليه مزيدا من الضوء . فبالاضافة الى عمليات التعلم المباشر ، فان الفرد يبنى سلسلة بالغة التعقيد فى الأنساق التكاملية التى ليست نتيجة التعلم المباشر .

وكل العوامل التى سبق عرضها قد وضعت فى الاعتبار حين صيغ مفهوم « **البناء الأساسى للشخصية** » . ومع ذلك يمكن القول ان الاعتراف بأن ثمة أبنية أساسية للشخصية تختلف فى المجتمعات المختلفة ، لا يسير بنا أبعد مما فعل مفهوم « **النموذج الثقافى النفسى** » . **ان هذا المفهوم تصبح له دلالة اجرائية فقط حين يمكن أن يتتبع الى أسباب يمكن التعرف عليها ، وحين يمكن استخلاص تعميمات لها دلالة تتعلق بالعلاقة بين تشكيل البناء الأساسى للشخصية وبين الامكانيات النوعية للفرد الخاصة بالتكيف**

ويخلص كاردنر من عرضه الى أن التحقق من أن مفهوم البناء الأساسى للشخصية أداة ديناميكية فى البحوث السوسيولوجية لم يكن حكما مسبقا . فقد كان ذلك نتيجة استخلصت من وصف ثقافتين قام به لينتون :

ثقافة التنالا tanala وثقافة الماركويزان Marquesan وكان الغرض من تحليل هاتين الثقافتين هو ربط **الشخصية بالنظم الاجتماعية .**

وفى تحليل هاتين الثقافتين وضحت – كما يقرر كاردنر – فعالية مبادىء التحليل النفسى . فقد بدأت التحليلات بدراسة الأنساق التكاملية التى تتكون عند الطفل بواسطة الخبرات المباشرة خلال فترة النمو . بعبارة أخرى كان النهج المطبق تكوينيا وقد طبق على أساسين : أن العمليات التكاملية تأخذ مجالها بالفعل فى العمل ، وأن نتائجها يمكن التعرف عليها .

ولكن التكنيك الذى يتبع هذا الخط يمكن أن تحده بعض القيود أهمها أن الباحث يعد مواطنا فى مجتمع غربى ، فاذا كان فوق ذلك متخصصا فى الأمراض النفسية فسيكون فى العادة قادرا على التعرف على السمات التى لها دلالة فى الاضطرابات العصابية والذهانية كما هى موجودة فى مجتمعه هو . وبالرغم من ذلك القيد امكن التوصل الى نتائج هامة منها :

– فى أى ثقافة ، تعد الأنساق الدينية تكرارا لخبرات الطفل مع النظم الأبوية .

– لوحظ أن مفهوم الاله يوجد بطريقة عامة ، ولكن وسائل استجلاب العون الالهى تختلف بحسب الخبرات النوعية للطفل ، وبحسب أهداف الحياة الخاصة كما يجددها المجتمع .

– فى ثقافة ما قد يتخذ طلب العون الالهى صورة الاحتمال الشديد والصبر ، ولكن فى ثقافة أخرى قد تتخذ صورة عقاب الذات طلبا لرحمة الاله .

وهذه الاختلافات ترد الى التأثيرات المختلفة التى شكلت الشخصية فى كل ثقافة نوعية . ويمكن من هذا الارتباط استخلاص نتائج بالغة الأهمية :

– بعض الوسائل المستقرة لمعاملة الطفل لها اثر فى تشكيل الاتجاهات الأساسية ازاء الآباء ، وهذه الاتجاهات يكون لها وجود دائم فى الأساس الذهنى للفرد . يمكن أن يطلق على النظم التى يستقى منها الطفل النامى الخبرة ، وهى المسئولة عن تكوين هذه التشكيلات الأساسية : **النظم الأولية** . والايديولوجيات الدينية ووسائل الحصول على رضا الاله تعد – الى حد كبير – متسقة مع هذه التشكيلات الأساسية ، بل انما تعد قد استخلصت منها عن طريق عملية اسقاط Projection . بعبارة أخرى **النظم الأولية** ترسى الأساس للنسق الاسقاطى الذى ينعكس بعد ذلك فى نمو نظم أخرى . وهذه النظم الأخرى التى نمت كنتيجة للأنساق الاسقاطية يمكن أن يطلق عليها **نظما ثانوية .**

واذا كانت كل هذه العلاقات صحيحة ، فانه ينتج من ذلك أنه بين الخبرات الأولية التى يحصل عليها الطفل وبين النتائج النهائية كما تبدو فى سلوك الفرد ، وكما يمكن التعرف عليها من خلال المظاهر الاسقاطية ، نجد حلقة يمكن أن نطلق عليها البناء الأساسى للشخصية .

غير أن أهم فكرة قدمها كاردنر بعد ما بسط مفهومه فى البناء الأساسى للشخصية أن **أثر التنظيم الاقتصادى على تشكيل البناء الأساسى للشخصية – من واقع الدراسات الأنثروبولوجية – أثر حاسم .** وقد عنى بالعرض المفصل لحالة مجتمع بدائى كان يقوم اقتصاده أساسا على زراعة الأرز بطريقة جافة وكانت ملكية الأرض جماعية ، مما أعطى للبناء الأساسى للشخصية فى هذا المجتمع طابعا خاصا . ثم أدخلت طريقة جديدة فى زراعة الأرز عن طريق ريه بالمياه ، واثر ذلك فى شكل الملكية فتحولت الى ملكية فردية ، مما أدى الى نشوء عديد من الاضطرابات النفسية ، وحدث تغير جوهرى فى طابع البناء الأساسى للشخصية .

ب – الطابع الاجتماعى

يرتبط مصطلح الطابع الاجتماعى باسم الفيلسوف الأمريكى المعروف اريك فروم . والطابع الاجتماعى عنده هو النواة التى ينهض على أساسها بناء الطابع الذى يشترك فيه غالبية الأفراد الذين ينتمون الى ثقافة ما ، وذلك بالمقابلة مع **الطابع الفردى** الذى يختلف بصدده الأفراد – الذين ينتمون الى نفس الثقافة – عن بعضهم البعض غير أنه ينبغى أن نلم بوجهة نظر فروم بشىء من التفصيل حتى نستكشف أبعادها الأساسية .

تجد نظرية اريك فروم فى الطابع الاجتماعى موضعها فى اطار وضعه هو بالنسبة للاتجاهات المختلفة فى التحليل النفسى . فاذا كان موقف سيجموند فرويد يمثل أقصى التطرف فى معسكر التحليل النفسى ، فقد حاول بعض المحللين النفسيين من بعد كاردنر أن يعدلوا من المنهج الفرويدى ، ثم نجد أخيرا فروم نفسه يحاول ادخال العوامل الثقافية والاجتماعية فى الاطار الفرويدى بصورة أكثر بروزا .

ويمكن القول أن نظرية فرويد فى الطباع تتكون من مجموعتين مختلفتين من الافتراضات والملاحظات .

الأولى : هى الطابع الديناميكى لسمات الطباع ، على أساس أنها ليست مجرد عادات ، او سلوك اكتسب بالتدريب المبكر ويمكن طرحه جانبا حينما تنشأ انماط جديدة من الثقافة ، بل انها كما عبر بلزاك عن الطباع « هى القوى التى تدفع الانسان » . والثانية : افتراض أن كل الدوافع تجد جذورها فى رغبات جنسية ليبدية . **الليبدو** Libido **مصطلح من أهم المصطلحات الفرويدية . ويقصد به الطاقة الحيوية للفريزة الجنسية . وقد حرص على أن يؤكد على الليبدو** لا يشمل غير طاقة الفريزة **الجنسية فحسب) .**

ولا يمكن القــول أن فرويد ـ بذلك ـ قد أهمل العوامل البيئية . ذلك أنه فسر تأثيرها على ضوء نظرية الليبدو أيضا . فقد افترض أنه نتيجة لخبرات الطفل مع الأشخاص المهمين فى طفولته الأولى فان الليبــدو الخاص به يتأثر ويتشكل بطرق معينة ، ومن ثم فنمو الطابع يحدده **تأثير العوامل البيئية على الليبدو** . ومن الواضح أنه فى ضوء هذا النظر ، فان الخبرات المبكرة مثل الاطعام ، والتدريب على عملية التحكم فى أخــراج الفضــلات ومختلف صور الرعاية الأموية تعتبر أهم البيانات بالنسبة لنظرية الطباع .

وقد أبدى عدد متزايد من الأنثروبولوجيين والمحللين النفسيين اهتماما بنظرية التحليل النفسى الطباعية فى فهم مشــكلات الثقافة . واذا كان بناء الطابع يحدد أفعال ومشاعر وأفكار فرد ما ، فانه لا بد أن يكون عاملا يعد بمثابة المفتاح لفهم الظواهر الثقافية والاجتماعية التى هى ـ بعد كل شىء ـ نتاج اعداد كبيرة من الأفراد .

وفى هذه المحاولة لتطبيق نتائج التحليل النفسى على مشــكلة الثقافة يميز فروم لثلاثة نهج متمايزة : النهج الفرويدي المتطرف ، والنهج الفرويدى المعدل ، والنهج الاجتماعى النفسى . ولنلق نظرة على كل منهما .

النهج الفرويدى المتطرف

الافتراض الكامن وراء النهج الفرويدى المتطرف هو أن الظواهر الاجتماعية والنماذج الثقافية يمكن تفسيرها بحسبانها نواتج مباشرة لاتجاهات ليبدية معينة . وعلى هذا الأساس مثلا فسرت الراسمالية بحسبانها نتيجــة للذة الشرجيــة ، وفسرت الحــرب باعتبارها نتيجــة عمليــة المــوت . والمنهــج الذى اتبــع هنــا هــو التفسير عن طريق المشابهة analogy . وتبدا العملية بمحاولة اكتشاف مشابهات بين الظواهر الثقافية والأعراض العصابية لمريض ما ، ثم يشرع فى تفسير الظاهرة الثقافية كما لو كانت تسببت فيها نفس العوامل الليبيدية التى سبق أن فسر العرض العصابى على أساسها . وبالرغم من أن هذا المنهج قد هجره المحللون النفسيون ، الا أن عددا من الأطباء العقليين الذين ليسوا محللين نفسيين قد تبنوه . ويضرب فروم مثلا على هذا الاتجاه بدراسة بركنر Brickner التى جعل . عنوانها « هل الالمان مصابون بالبارانونيا (جنون العظمة) ؟ حيث حاول عن طريق تطبيق منهج فج للمشابهة أن يثبت الطابع الجنونى للثقافة الالمانية .

النهج الفرويدى المعدل :

يتمثل النهج الفرويدى المعدل فى اعمال كاردنر . ويختلف هذا النهج عن النهج المتطرف فى كونه يعطى اهتماما جادا للبيانات الأنثروبولوجية والاجتماعيــة المتاحة ، وباهتمامه بدراسة طرق تربية الأطفال وتأثيرها على تنمية الشخصية . ولكن يرى فروم انه بالرغم من الميزات التى يفضل بها النهج المعدل النهج الفرويدى المتطرف والفج ، الا انهما يتشابهان فى جوانب كثيرة . فكاردنر يعتقد ان « البناء الأساسى للشخصية » تشكله مختلف وسائل تربية الطفل ، وهذا بالتالى يشــكل النماذج والنظم الاجتماعية ويبدو اعتماد كاردنر على نظرية فرويد فى الليبدو فى أحد مفاهيمه الأساســية وهو « الرعاية الأموية » . فهو يفسر الاختلافات فى الشخصية الأساسية ، وبالتالى فى الثقافة بالاختلافات فى الرعاية الأموية .

وبالرغم من أن كاردنر يضع فى اعتباره بعض العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية باعتبارها تسهم اسهاما عليا فى نمو الشخصية الأساسية ، الا أن تركيزه على هــذه العوامل يعد ظاهريا وليس حقيقيا . فقد ذكر على سبيل المثال انه فى الالور Alor نجد النساء يعملن فى الحقول وبالتالى فهن لا يعطين رعاية أموية صلبة لأطفالهن . ها هنا حقا أدخل كاردنر عاملا اجتماعيا اقتصاديا ، ولكنه ينظر اليه فحسب كما لو كان له مجرد أثر « تكنيكى » على الرعاية الأموية ، أى فيما يتعلق بمواصلة واستمرارية الاطعام والرعاية . وقد كان ينبغى فى نظرية تدور حول محور نوعية العلاقات الشخصية الوثيقة أن تكون أهم البيانات التى يسعى للكشف عنها هى اتجاه الأم ازاء الطفل ، أى حبها وحنانها وقبولها للطفل .. الخ . ومن الواضح أن التعبير عن حب الأم وحنانها يمكن ألا يقطعه عمل الأم فى الحقل . غير أن مفهوم الحب لا وجود له فى اطار كاردنر ، فهو يتحدث فقط عن « دوام الانتباه » للطفل من جانب الأم ، وما يقطعه من ضرورات الســعى للحقول للعمل ، بدون أن يشير الى جماع العلاقة بين الأم والطفل .

النهج الاجتماعى النفسى :

يعد أريك فروم هو صاحب النهج الاجتماعى النفسى — كما يقرر هو بنفسه — وهو النهج الذى يدور حول مفهوم « الطابع الاجتماعى » . والطابع الاجتماعى فى نظر فروم — كما سبق أن أشرنا — يعد النواة التى ينهض على أساسها بناء الطابع الذى يشترك فيه غالبية الأفراد فى ثقافة ما . وفى مقابل ذلك **نجد الطابع الفردى** الذى يختلف بصدده الأفراد الذين ينمون الى نفس الثقافة عن بعضهم البعض .

والحقيقة أن نقطة البداية فى فهم مفهوم « الطابع الاجتماعى » عند فروم هو فهم نظريته عن الانسان . وهنا تبدو الاختلافات الجوهرية بين فرويد وفروم . فالخطأ الأساسى لفرويد — فى نظر فروم — هو أنه نظر للانسان بحسبانه نسقا مغلقا تتحكم فيه القوى البيولوجية أكثر من اعتباره كائنا تحدده الشروط الاجتماعية . ومعنى ذلك ، أنه فى الوقت الذى كانت فيه ملاحظات فرويد حاذقة وبالغة الأهمية ، كانت تفسيراته وتأويلاته خاطئة خطأ جسيما .

وعلى عكس الاتجاه البيولوجى المتطرف لفرويد ، فان فروم ينظر للانسان بحسبانه حصيلة اجتماعية فطبيعة الانسان — كما ذكر فى كتابه « الهروب من الحرية » — وانفعالاته وضروب القلق التى تنتابه تعد حصيلة ثقافية ، والانسان نفسه — حقيقة — يعد أهم خلق أو انجاز للجهد الانسانى المستمر ، الذى يسجل فى ما نطلق عليه التاريخ .

وهذا الاختلاف فى نقطة البداية له نتائج بالغة الأهمية بالنسبة لعلم النفس بوجه عام وبالنسبة لدراسة الطباع بوجه خاص . فاذا كانت المقدمة التى يصدر عنها فروم أن الانسان كائن اجتماعى ، فان ذلك يستتبع أن كل علم للنفس لا بد أن يكون فى أعماقه علم نفس اجتماعى .

أما بالنسبة لدراسة الطباع ، فان الاختلاف يعنى أن أساس الطابع يوجد فى **الأسلوب الرئيسى لعلاقات الشخص مع العالم** ، وليس كما ظن فرويد فى الأنماط المختلفة للتنظيم الليبيدى .

ويقدم فروم تعريفا للطابع يركز فيه على الخلافات بينه وبين فرويد فيقرر أن الطابع هو : « الصورة النوعية التى تتشكل فيها الطاقة الانسانية بواسطة التكيف الدينامىكى للحاجات الانسانية للطريقة الخاصة للوجود فى مجتمع معين » . ومهمة علم النفس اذن هى فهم كيف تشكل الظروف الاجتماعية الطابع ، وكيف يشكل الطابع بدوره التاريخ . والانسان لكى يحيا لابد له أن يعمل وينتج . ومن خلال العمل يندمج الانسان فى تيار المجتمع ، حيث يشغل مكانا محددا فى علاقته مع باقى الناس .

والعمل دائما له صفة عينية محسوسة لا مجردة ، فهو نوع محدد من أنواع العمل فى نظام اقتصادى معين : فالانسان يعمل كعبد فى أثينا القديمة ، وكقن من الأقنان فى فرنسا الاقطاعية ، وكبائع متجول فى أمريكا الحديثة . والأنواع المختلفة من الأعمال تحتاج وتخلق أنماطا مختلفة من الطباع . وفروم يرى مع ماركس أن طابع الانسان يتوقف على وضعه فى نظام الانتاج والتوزيع . « فطريقة الحياة كما هى محددة للفرد بواسطة نوعية النظام الاقتصادى ، تصبح هى العامل الأولى فى تشكيل جماع بناء طابعه ، لأن الحاجة الغلابة لحفظ التراث تجبره على قبول الشروط التى ينبغى أن يعيش وفقا لها » .

وباختصار يمكن القول أن علم النفس عند فروم ، الذى هو أساسا علم نفس اجتماعى ، يعد بوجه خاص علم نفس اجتماعى ماركسى .

ويظهر ذلك كله من نظرة فروم الى المجتمع . فليس هناك — عنده — « مجتمع » هكذا على الاطلاق ، بل هناك فقط أبنية اجتماعية نوعية تعمل بطرق مختلفة يمكن تقديرها . وبالرغم من أن هذه الأبنية الاجتماعية تتغير عبر التطور التاريخى ، الا أنها تعد ثابتة نسبيا فى أى حقبة تاريخية معينة ، والمجتمع يمكن أن يوجد فقط من خلال قيامه بوظائفه فى اطار بنائه الخاص . وأعضاء المجتمع ، أو بعبارة أخرى مختلف الطبقات وجماعات المكانة التى تتضمنها عليها أن تسلك بطريقة تجعلها قادرة على أن تقوم بوظائفها وفق الروح التى يتطلبها المجتمع . ومن هنا فوظيفة « الطابع الاجتماعى تشكيل طاقات أفراد المجتمع بطريقة لا تجعل سلوكهم متروكا للقرارات الادارية الواعية لكى تحدد لهم ما اذا كان عليهم أن يتبعوا النموذج الاجتماعى أولا ، ولكن لكى يجعل الناس يريدون أن يتصرفوا كما يتصرفون فعلا ، ولكى يجعلهم فى نفس الوقت يجدون رضاء فى تصرفهم وفق ما تتطلبه منهم الثقافة .

بعبارة أخرى ، وظيفة الطابع الاجتماعى تشكيل الطاقة الانسانية لتحقيق أغراض قيام مجتمع معين بوظائفه .

والمجتمع الصناعى الحديث ، على سبيل المثال ، كان لابد له أن يحول الحاجة الى العمل لدى الناس necessity الى دوافع drives تدفعهم له دفعا بغير أن

يشعروا ، وتجعلهم يخضعون لكل متطلباته من التزام بالوقت وبالنظام والخ ..

ويرى فروم نشأة الطابع الاجتماعى لا يمكن فهمها بردها الى سبب مفرد ، ولكن يمكن ذلك عن طريق فهم التفاعل بين العوامل الاقتصادية والايديولوجية والاجتماعية . وما دامت العوامل السياسية والاقتصادية أقل العوامل تعرضا للتغير ، فهى تلعب فى هذا التفاعل دورا بارزا . ومع ذلك فالأفكار الدينية والسياسية والفلسفية ليست مجرد انساق اسقاطية ، أى تتأثر أساسا بالعوامل السياسية والاقتصادية فقط . اذ بينما نجدها تضرب بجذورها فى الطابع الاجتماعى ، فانبدورها أيضا تحدد الطابع الاجتماعى ، وتضفى عليه بوجه خاص التناسق والثبات . والحاجات الانسانية الأساسية المستقرة فى طبيعة الانسان تلعب دورا فعالا أيضا فى هذا التفاعل . وبالرغم من أن الانسان يستطيع أن يكيف نفسه مع أى ظرف من الظروف تقريبا ، الا أنه ليس مجرد ورقة بيضاء تكتب عليه الثقافة نصوصها . فالحاجات الكامنة فى طبيعته والتى تجعله يسعى نحو السعادة والتوافق والحب والحرية تعد عوامل ديناميكية فى العملية التاريخية الجارية ، والتى اذا أحبطت ادت الى نشوء ردود أفعال نفسية ، تميل على المدى الطويل الى خلق الظروف الانسب لتحقيق هذه الحاجات الأساسية . وكلما كانت الظروف الموضوعية للمجتمع والثقافة ثابتة فان الطابع الاجتماعى تكون له وظيفة تثبيتية اساسا . أما اذا تغيرت الظروف الخارجية بطريقة تجعلها لا تتناسب مع التقاليد والطابع الاجتماعى ، فانه تنشأ فجوة dode او هوة من شأنها فى الغالب أن تجعل الطابع الاجتماعى يعمل كعنصر للتفكك بدلا من أن يكون عنصرا للتثبيت .

والحقيقة أنه مازالت هناك نقاط عديدة طريفة فى مفهوم الطابع الاجتماعى تستحق أن نعرضها ونقف عندها طويلا ، غير اننا نكتفى بهذا القدر ، حتى يتاح لنا أن نوفى باقى الموضوعات الهامة التى تثيرها فكرة الطابع القومى للشخصية حقها .

ج ـ الشخصية المنوالية :

ونأتى اخيرا لثالث المصطلحات الأساسية التى تستخدم فى موضوع الطابع القومى للشخصية . هذا المصطلح استخدمه رالف لينتون واعتمد فيه على المصطلح الاحصائى المعروف « بالمنوال lug » ، لكى يشير الى نمط الشخصية الذى يظهر بأكبر قدر من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية فى مجتمع محدد ..

وخلاصة ما سبق أن هناك مصطلحات ثلاثة أساسية تستخدم فى مجال دراسات الطابع القومى للشخصية وهى : البناء الأساسى للشخصية ، والطابع الاجتماعى ، والشخصية المنوالية . وقد حاول بعض الباحثين تلمس بعض الفروق المميزة بينها ، أو بين بعضها وبين مفهوم الطابع القومى للشخصية . فذهبوا الى أن مصطلح الطابع القومى للشخصية يطبق فى الدراسات التى تجرى على المجتمعات الحديثة ، فى حين أن الثانى قد طبق فقط فى الدراسات التى جرت على الجماعات الصغيرة التى تتميز نسبيا بأنها متماسكة ، ومثالها القبائل البدائية أو المجتمعات الريفية المحلية .

ومن ناحية أخرى يرى لينتون أن مصطلح الشخصية المنوالية يختلف عن مصطلح البناء الأساسى للشخصية فى كون كل منهما يركز على جوانب معينة من نفس الظاهرة فالشخصية المنوالية يمكن أن تصاغ مباشرة وبطريقة موضوعية ، عن طريق دراسة تكرارات مختلف تشكيلات الشخصية بين أعضاء مجتمع ما . أما مصطلح البناء الأساسى للشخصية فهو يعكس نظرة ديناميكية للشخصية. بعبارة أخرى الشخصية المنوالية مصطلح يركز على الجوانب الكمية ، فى حين أن البناء الأساسى للشخصية يركز على الجوانب الكيفية فى نفس الظاهرة .

الوضع الحالى لبحوث الطابع القومى للشخصية :

اذا كنا عرضنا فيما سبق لتاريخ البحث فى الطابع القومى للشخصية ولمفهومه ، فانه يحق لنا أن نتساءل عن الوضع الحالى لبحوث الطابع القومى للشخصية .

يقرر الأنثربولوجى الأمريكى ادامسون هوبيل فى دراسة هامة له عن « الطابع القومى من وجهة النظر الأنثروبولوجية » أن الموجة التى تصاعدت مع الحرب العالمية الثانية واستمرت بعد انتهائها سنوات والتى أدت الى ظهور بحوث ودراسات متعددة ومتنوعة عن الطابع القومى قد انحسرت فى الوقت الراهن . ويستدل هوبيل على صدق ملاحظته بالقياس الكمى للمقالات والكتب التى تصدر فى هذا الموضوع فى الوقت الراهن . ويرى انه اذا تصفحنا مثلا المجلة المعروفة باسم « الأنثروبولوجى الامريكى » طوال عام ١٩٦٥ فاننا لا نجد أثرا لأى مقال من أى نوع عن الطابع القومى للشخصية . ومنذ عام ١٩٦٠ لم يظهر سوى كتابين كبيرين فى الموضوع الفهما أنثروبولوجيون .

ويفسر هويبل سر انتشار هذه البحوث بالذات فى الحرب العالمية الثانية ، على أساس أن هذه البحـــوث ـ كما سبق أن أشرنا ـ وضعت فى خدمة القوات العسكرية الأمريكية حتى يستطيع القـــادة أن يضـــعوا خططهم فى اخضاع بعض الشعوب على أسس علمية سليمة ! (**يكشف هويبل ـ بهذا الصدد ـ بوضوح عن تأثير وسيطرة الأجهزة الحكومية الأمريكية على الأوضاع العلمية ذاتها فى العلوم الاجتماعية فى الولايات المتحدة الأمريكية .**

فالأنثروبولوجية الشهيرة روث بندكت التى اشتهرت بأبحاثها عن الطابع القومى لشخصية اليابانيين ، قامت بهذه الأبحاث حينما كانت ترأس قسم التحليل الأساسى بمكتب المخابرات الأمريكية لأعالى البحار .

وقد اعترفت مارجريت ميد فى مقالة هامة لها بأن كل بحوث الطابع القومى للشخصية لم تكن تجرى لذاتها ، وانما كانت أشبه بالدراسات التطبيقية الغرض منها امداد السلطات العسكرية والجهات الحكومية بالبيانات اللازمة التى تسمح لهم بفهم القيم السائدة عند الشعوب التى تدخل الولايات المتحدة الأمريكية فى علاقات معها .

وقد أحدث هذا الاعتراف الصـــحيح ـ كما يقرر دافيـــد ماندليوم ـ اضطرابا شـــديدا لدى عـــدد من الأنثروبولوجيين الذين تحمسوا لهذه الدراسات بحسبانها تحقق أهدافا علمية محققة ، فاذا بها مكرسة تماما لخدمة أغراض غير علمية .

ويدافع هويبل عن الدراسات التى تمت بتكليف من السلطات العسكرية والأجهزة الحكومية ، ويضرب مثلا بالذات دراسة روث بندكت عن الطابع القومى لشخصية اليابانيين . ويرى أن حصيلة هذه الدراسة كبيرة ، وأن أوجه القصور فيها قد ترد الى المنهج أو أدوات البحث أكثر مما ترد الى عوامل التحيز أو الضغط التى تعرضت لها الباحثـــة من جانب السلطات الرسمية التى مولت البحث أو أشرفت عليه .

وأيا ما كان الأمر ، فيبدو أن دراسات الطابع القومى للشخصية بحكم ارتباطها بأغراض غير علمية فى تطورها الحديث ، أصبحت بالنسبة لأعداد كبيرة من الباحثين فى المجتمعات الغربية. أشبه ما تكون بمنطقة « موبوءة » يجدر بالعالم الذى يريد أن يصون كرامة علمه أن يبتعد عنها . غير أن هذا الموقف لا يكفى بذاته للحكم لدراسات الطابع القومى للشخصية أو عليها ، اذ لابد من تقدير أوجه النقد المنهجية التى توجه اليها .

الانتقادات التى توجه لمفهوم الطابع القومى للشخصية وللدراسات التى قامت على أساسه :

وجهت انتقادات متعـــددة لمفهـــوم الطابع القومى للشخصية ، يمكن أن نصـــنفها الى فئات متمايزة مع ملاحظة احتمال وجود بعض التداخل بين هذه التصنيفات.

١ ـ انتقادات خاصة بسوء استخدام المفهوم :

يرى كارلسون ان تحليلات الطابع القومى للشخصية استخدمت غالبا لأغراض سياسية او قومية لتمجيد شعب من الشعوب . وفى مثل هذه الحالة يكرس الباحث جهده لتصوير فضائل هذا الشعب بالمقارنة مع باقى الشعوب . وقد استخدمت أيضا هذه الدراسات كوسيلة لاستنهاض همم الأمم حتى تقدم على اتخاذ قرارات سياسية عنيفة ولتوكيد ذاتها . وبالرغم من أن الباحث فى هذه الحالة قد يضع يده على بعض سلبيات شعبه الا أنه غالبا ما يخفف من وزنها ، وفى نفس الوقت يقلل من الصفات الايجابية للشعوب الأخرى . والموضوعية هنا عقـــوبتها اتهام الباحث أو الكاتب بالافتقار الى الوطنية والانحيـــاز الى تمجيد الشعوب الأخرى .

لكل ذلك لا يثق كثير من العلماء بهذه التحليلات . ذلك أن محاولات التشويه الايديولوجى المتعمد تثقل هذا الميدان ، الى جانب أنه يزخر بالتعميمات الجارفة التى لا تنهض على أساس متين من التفكير النقدى المبنى على سند قوى من الحقائق .

٢ ـ انتقادات منهجية :

ذهب سوروكين الى أن أغلب دراسات الطابع القومى للشخصية تعانى من ثلاثة عيوب رئيسية : اما انها لا تقدم تعريفا لما تقصده بالطابع القومى للشخصية ، أو تعطى تعريفات غامضة . وهى من ناحيـــة ثانية تغفل الفروق العميقة بين مجرد مجموعة ذرية من الأفراد وبين الأنساق الاجتماعية والثقافية المتسقة . واخيرا أن هذه الدراسات ترد الأمة أو أى نسق اجتماعى ثقافى الى مجرد ضروب من السلوك لأفراد تتم المقارنة بينهم . ويرى سوروكين أنه حتى لو طبقت اختبارات نفســـية أو أجريت استبارات (مقابلات) مع عدد محـــدود من الأفراد ، فان هذا لا يسمح بتعميم النتائج على أمة بأسرها .

٣ ـ انتقادات شاملة للميدان بأسره :

أجمل لندسمت وستروس أهم الانتقادات الى بحوث الطابع القومى للشخصية فى عدة نقاط اساسية . فهذه

الدراسات منتقدة من ناحية الاطر المرجعية لها ، ومن ناحية النتائج التى توصلت لها ، ومن ناحية البراهين العلمية التى اعتمدت عليها ، ومن ناحية المناهج التى استخدمتها . كما أن هذه الدراسات تجاهلت التنوع الكبير فى انماط السلوك حتى فى المجتمعات البسيطة المعزولة ، مما يصعب معه الحديث عن طابع قومى للشخصية . كل ذلك بالاضافة الى الافتقار فى الدقة فى تعريف المتغيرات Variables التى تعتمد عليها هذه الدراسات . وفى النهاية فبعض هذه الدراسات محدودة المجال جدا ، او اتبعت أسلوبا انتقائيا فى جمع البيانات ، او فى الاعتماد على اخباريين لا يمثلون مجموع السكان . هذه بوجه عام هى اهم الانتقادات التى توجه لمفهوم الطابع القومى للشخصية وللدراسات التى قامت على أساسه . وكنا نود أن يتسع الحيز امامنا لكى نعرض نقدا فيما وجهه عالم النفس الانجليزى المعروف أيزنك لبحث من البحوث الشهيرة لجورر وهو احد الاعلام فى هذا الميدان ، ولكننا نقنع بما عرضناه من انتقادات .

مستقبل دراسات الطابع القومى للشخصية :

آن لنا لكى ننتهى من دراستنا أن نتساءل : هل هناك مستقبل لدراسات الطابع القومى للشخصية ؟

اذا تبنينا وجهة نظر الانتروبولوجى الأمريكى هويبل، لخلصنا الى أن مستقبل هذه الدراسات غير مشرق بالمرة . فهى فى نظره كانت مجرد موجة مصطنعة تسببت فى تصاعدها الحرب العالمية الثانية . ومادامت الحرب قد انتهت فقد آن للموجة أن تنحسر .

غير أن هناك - كما أشرنا من قبل - علماء آخرين لا يربطون بين النشأة العالية لدراسات الطابع القومى للشخصية وبين نشأتها المصطنعة . فى الحرب العالمية الثانية . ومعنى ذلك أن الاهتمام العلمى بدراسة الفروق بين القوميات قد بدأ منذ عهد بعيد ، وليس من الانصاف تحديده بالحرب ، فاذا ما انتهت فقد آن لهذه الدراسات ايضا أن تنتهى .

فمن المؤكد - كما يذهب ريسمان الى ذلك - أن هجر مفهوم الطابع القومى للشخصية نهائيا بعد خسارة علمية محققة .

وفى رأينا أنه يمكن لبحوث الطابع القومى للشخصية أن تحقق الآمال المعقودة عليها ، والفوائد التى ترتجى من وراءها لو توافرت فيها عدة **شروط يمكن اجمالها فيما يلى :**

١ - ينبغى على الباحث أن يحدد المفهوم الذى سيعتمد عليه من بين المفاهيم المتعددة السائدة فى الميدان والتى يدرس الطابع القومى للشخصية وفقا لها . هناك كما ذكرنا مصطلح الطابع القومى للشخصية ، ومصطلح البناء الأساسى للشخصية ، ومصطلح الطابع الاجتماعى ، ومصطلح الشخصية المنوالية . على الباحث اذن أن ينتقى اى من هذه المصطلحات ، أو عليه بأن يقدم تعريفا واضحا للطابع القومى للشخصية ان رفض كل هذه المصطلحات واراد أن يبدأ بداية جديدة .

٢ - ينبغى أن يحدد الباحث الاطار التصورى الذى يصدر عنه فى العلم الذى ينتمى اليه . عليه أن يبين هل سيقوم بدراساته من خلال منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية او علم الاجتماع أو علم النفس .

٣ - على الباحث أن يعرف بدقة المتغيرات الرئيسية التى سيبنى عليه دراساته ومناقشاته .

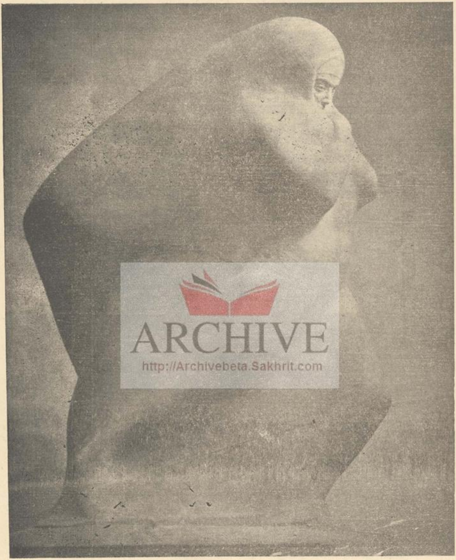
٤ - ينبغى على الباحث أن يحدد حدود تطبيق مفهوم الطابع القومى للشخصية ، هل يبسط نطاقه على كل طبقات المجتمع ، أم يقصر تطبيقه على بعض الطبقات دون الأخرى .

٥ - ما هو المجال الزمنى لتطبيقه لمفهوم الطابع القومى للشخصية ؟ بعبارة أخرى عليه أن يتخذ موقفا من موضوع استمرار الطابع القومى أو انقطاعه او تغيره .

٦ - غير أن الاهم من ذلك كله ، أنه لا يجوز للباحث أن يعمم ويتحدث عن **الطابع القومى** للشخصية بغير أن يقارن بياناته ببيانات عن شعوب أخرى . وهذه الفكرة تشير ما هو معروف فى لغة العلوم الاجتماعية بالمجموعات الضابطة . فمثلا كيف يجوز علميا الحديث - بأى درجة من اليقين - عن الطابع القومى للشخصية المصرية بغير مقارنة مع غيرها من الشخصيات القومية ؟ وما الذى يدرينا أن ما يعتبره الباحث سمات مميزة للمصريين يشترك فيها شعوب أخرى ان مستقبل هذه الدراسات - كما ذهب الى ذلك أيزنك بحق - رهين باجراء مسوح حضارية مقارنة على مستويات واسعة جدا ، والا فستكون هذه البحوث مجرد صورة معدلة من التفكير من خلال القوالب المتجمدة وهو تفكير غير علمى بالمرة كما سبق أن أشرنا .

٧ - واخيرا يمكن لنا أن نعيد ما سبق لنا فى مقال نشرناه عام ١٩٦٦ فى مجلة الطلبة العرب « بعنوان دراسة الشخصية المصرية والأوضاع الراهنة للبحوث فى الجمهورية العربية المتحدة ، أن نؤكد مرة أخرى أن هذا البحث يعد من موضوعات التعمق العلمى . والقاعدة الرئيسية فى البحث العلمى أن المسح ينبغى أن يسبق التعمق . ولذلك فالحاجة تبدو ملحة غاية الالحاح للقيام فى الجمهورية العربية المتحدة بسلسلة واسعة من المسوح النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية لمختلف الأنظمة والبيئات والتقاليد والقيم الاجتماعية والثقافية السائدة. على أن يتم ذلك وفقا لخطة منهجية مدروسة ، تنفذ على مراحل ، بحيث تسلم كل مرحلة الى المرحلة التى تليها . حتى تتراكم المعرفة بالمجتمع المصرى وبالانسان المصرى على أسس علمية سليمة . وبعد ذلك كله نستطيع ان نقوم بالتأليف بين هذه البيانات المنوعة والمتعددة ، وحينئذ فقط نكون على اعتاب صياغة علمية للطابع القومى للشخصية المصرية .

السيد ياسين



الخماسين ..
من روائع المثال المصرى مختار

ستة كتب عن الشخصية المصرية

عبادة كحيلة

سنة ١٨٠٠ ... وقف الشعب المصرى عند مفرق الطرق ، لا يعرف أين يتوجه ... لقد صدمه الغزو الحضارى للقرن التاسع عشر ، وهو بعد لم يتعد عتبة القرن الخامس عشر . كانت الحملة الفرنسية حدثا هائلا فى تاريخ مصر ، وتاريخ الشرق العربى كله ... بعدها فكر المصريون ، من نحن ، ما هى القومية التى ننتمى اليها ، ما هو التكوين النفسى الخاص بنا ... أين هى الشخصية المصرية ؟؟

وكان البحث عن الذات المصرية خطا عاما يصل بين مفكرينا ، ابتداء بعبد الرحمن الجبرتى ، وانتهاء بجمال حمدان ..

وسوف نقصر بحثنا هذا لدراسة هذه الشخصية عند خمسة من مفكرينا الكبار المعاصرين ، من خلال كتبهم ، هم العقاد ، حسين مؤنس ، شفيق غربال ، حسين فوزى ، جمال حمدان .

واذا كان هؤلاء الخمسة الكبار يتفقون فى انهم كتبوا عن الشخصية المصرية ـ وان اختلفت زوايا الرؤيا وحجم ما كتبوه ـ فهم يتفقون أيضا فى أنهم كتاب موسوعيون ، اما بحجم ما قرأوه ، أو بحجم ما كتبوه ، أو أنهم موسوعيون ، بحجم ما قرأوه وما كتبوه .

على أن الحديث عن الشخصية المصرية يؤدينا لشرح ما كتبته الدكتورة نعمات أحمد فؤاد فى كتابها « شخصية مصر » ، الا أن هذا يأتى بالضرورة ، وبتجاوز كبير .

الطبيعة المصرية فى الوهم وفى الحقيقة

ويستمد كتاب « سعد زغلول ... سيرة وتحية » للعقاد أهميته فى أنه محاولة لابراز الشخصية المصرية من خلال سعد زغلول ، كما أنه يستمد أهميته أيضا من الفصلين الأولين للكتاب ، حين يتحدث المؤلف عن طبيعة الأمة المصرية ، فى أوهام الآخرين ، وعن هذه الطبيعة فى حقيقتها .

والجدير بالذكر هنا أنه اذا كانت سيرة (أو عبقرية) سعد زغلول تختلف عن عبقريات العقاد الأخرى بأنها أقرب الى أدب « الترجمة التاريخية » منها الى أدب « الصور النفسية » ـ كما فى العبقريات الاسلامية ـ فان اتجاه العقاد فى التحليل النفسى يبدو بوضوح فى هذين الفصلين .

والطبيعة المصرية ـ عند العقاد ـ تبدو طبيعة استاتيكية جامدة ، لا تتعرض لعوامل النمو ، ان لم يكن التغيير ، فهى واحدة منذ القدم . وتفسير هذا يرجع من ناحية الى ظروف المرحلة التى عاشها العقاد ـ كابن لثورة ١٩١٩ ـ وظروف المرحلة التى ظهر فيها الكتاب ـ انحسار المد الوطنى ويأس الكثيرين من امكانية التغيير ـ الا أن هذه المحاولة تكتسب أهميتها فى كونها محاولة عقلانية لا وجدانية فى تفسير الشخصية المصرية .

ويتلخص موقف العقاد فى أنه دفاع عن (الأمة المصرية) ازاء النظريات المختلفة لتفسير طبيعة هذه (الأمة) ، وأكبر هذه النظريات أنها « أمة لا تحكم نفسها ، ولا تبالى غارة الأجنبى عليها » ... ويرد العقاد على هذا الاتهام ، بأن لمصر تاريخا طويلا متصلا بشعوب أخرى كثيرة ، من هذه الشعوب ، من كان ينفس عليها مكانتها ، واعتزاز أبنائها بها ، ثم استمرار هذه النظرة عند المستعمرين الأجانب فى عصرنا، وامتدادها عند دعاة العنصرية من آرية وسامية ... ولا ننس ما تواتر - عند العامة - من خلط بين الفراعنة (فراعنة الكتب المقدسة) وبين المصريين القدماء ، منطلقين هنا من شعورهم الدينى فحسب ... وأبيات المتنبى المشهورة ، وهى تعبر عن حالة ذاتية ، ولا تستحق التعميم .



ع . م . العقاد

على أن محور ما يدور حوله رأى العقاد ، ينبع من أن مصر أمة زراعية أولا ، وذات تاريخ طويل ثانيا ... ومن حيث أنها أمة حضارة ، فهى أمة حضارة ، لا تخرج الى الحرب الا اذا دعاها داعى الأمن الى ذلك ، ومن حيث أنها أمة زراعة ، فهى أمة عقائد ، لا يعنيها صلاح الحاكم ، قدر ما يعنيها صلاح الأرض والسماء ، لا تثور الا اذا جاوز الحاكم بها حد الطاقة ... لكنها اذا ثارت « فهناك يستعصى قيادها ، كأشد ما يستعصى قياد أمة ، وهناك تصمد للحرب ، كما يصمد لها المقاتل المجبول عليها .. وكان للعقيدة والموروثات فى معظم هذه الثورات دخل أظهر من دخل المصلحة والمرافق القومية أو الفردية » .

وهذا كله ينعكس على نفسية المصرى ، فاننا نلاحظ ارتباطه بحياة الأسرة ، أو من الممكن أن نقول أن الحياة الأسرية هى « مفتاح الشخصية المصرية » ، اذا شئنا أن نستعير هذا التعبير الذى ردده العقاد فى عبقرياته التى أتت بعد ، أو أن الأسرة هى محور حياة المصرى ومجال اهتمامه ، انها « ملجأ خفيض ومهرب أمين من القسوة والمظالم » ... أداه هذا الى الا يهتم بما يجرى خارج مجتمعه الصغير ، لا يثور الا اذا أحس أن كيانه الأسرى مهدد من خارج هذا الكيان ، فالمصرى اذن اجتماعى من ناحية الأسرة، غير اجتماعى من ناحية الحكومة ، وعلاقته بهذه الأخيرة « علاقة عداوة مريبة أو مهادنة محتملة ، لم تبلغ أن تكون علاقة ود يحرص عليه ، أو ضمان يحميه الا فى الندرة التى لا يقاس عليها » .

لكل هذا ... فان المصرى محافظ بطبعه ، لكنه ثورى من حيث أنه محافظ ، لا يثور الا اذا وجد أن هناك من يريد أن يغير حالا عاش عليه ، وهو أيضا عملى النزعة ، لأن حياته الزراعية وارتباطه الأسرى يحدان من نزعة التخيل عنده ، حتى أن المصرى حين خلق عالمه السماوى ، جعله على غرار عالمه الأرضى، ولموقفه العقيدى ، لم نشهد فى مصر فتنا دينية أو عنصرية كالتى شهدناها فى بلاد أخرى حول مصر ، وقد علمه ارتباطه بالأرض والزراعة أن يصبر ، والصبر هنا ليس سلبية تؤخذ عليه ، وانما هو عملى ايجابى ... وبقدر ما كانت النكتة تعبيرا عن الشعب ، وما يجيش فى ضميره ، فى ظروف معينة ، كان النسك تعبيرا عنه فى ظروف أخرى .

مصر النهرية

ابراهيم عامر

لا تحمل العبارة التى قالها **هيرودوت** منذ آلاف السنين : « **مصر هبة النيل** » ، واستقرت فى عقول ونفوس جميع المصريين ، وجميع البشر بلا استثناء ، معنى عاطفيا يربط مصر والمصريين بالنيل ومائه فحسب ، وانما هى تحمل أيضا حقيقة خصبة وغنية بالمعانى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وربما كانت هذه المعانى هى التى رسمت عصر شخصيتها الخاصة فى الماضى ، ولا تزال ترسم لها معظم سمات هذه الشخصية حتى الآن ، وربما كانت تمثل بصفة خاصة سمة من أهم سمات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والادارية فى ريفنا ٠

ونحن نتحدث دائما عن السمات الخاصة لمجتمعنا ونبحث عن تحديد لشخصية مصر ، لكن حديثنا يتصف فى الغالب الأعم بالعمومية والتجريد ،ويترك المسألة الجوهرية بدون حسم ، وهذا أمر خطير يمكن أن تنشأ عنه اختلافات ، كما يمكن أن يكون تكأة لتبرير حلول واجراءات ومواقف غير سليمة ٠

ولست أزعم فيما أقوله ـ هنا ـ أنه رأى نهائى ومستقر وحاسم ٠ لكننى أزعم أنه رأى أطرحه للمناقشة لأنه جدير بالمناقشة والبحث من جانب جميع الذين يعنيهم تطوير فهمهم

حمدا لك أيها النيل
يا من خرجت من الارض ، وأقبلت تغزو مصر
ان من يروى البرارى هو الذى خلقه رع
ليغذى الماشية جميعا
وهو الذى يسقى الصحارى ، وان بعدت عن الماء
فانه من الندى الذى يهمى من السماء
انه حبيب « جيب » مدير اله الحصاد
انه سيد الأسماك
وصانع الشعير ، وخالق القمح
اذا هبط كانت الارض كلها فى فزع
وحزن الكبير والصغير
واذا ارتفع كانت الأرض كلها فى احتفال
وكل امرىء فى حبور

أنشودة النيل
من الأدب المصرى القديم
ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف

للتطور الثورى المعاصر فى بلادنا تطويرا عميقا وعلميا . وفى هذا الصدد ، أحب أن أشير - منذ البداية - الى هذا الرأى الذى ساطرحه للمناقشة هو رأى طرحته - بايجاز - فى أواخر عام ١٩٥٨ ، فى كتابى « **الأرض والفلاح** » (ص ٥١ - ٦٩) ، وعدت اليه أكثر من مرة منذ عام ١٩٦٤ فى مجلة « **الهلال** » وهو مطروح منذ عام ١٩٦٢ وبتحليل أوسع ، لمناقشات عامة فى عدد من بلاد العالم ، بهدف فهم طبيعة الثورة المعاصرة فى بلاد العالم الثالث ، وفهم طبيعة الخلافات « المذهبية » التى تجتاح اليوم كلا المعسكرين الدوليين وخاصة طبيعة الخلاف القائم بين الصين والاتحاد السوفيتى ، وفهم الأبعاد المتباينة للطرق المؤدية الى الاشتراكية ، ومن المؤسف فى هذا الشأن أن نرى باحثين أوربيين من مختلف الجنسيات والمذاهب يهتمون بدراسة قضايانا ، ولا نرى اهتماما مماثلا أو حتى اهتماما أقل من ذلك قليلا - بتلك المناقشات والأبحاث وضرورة تطويرها بمناقشات وأبحاث من جانبنا نحن الذين تتعلق القضية بنا بصورة مباشرة .

القضية العامة

ما هى القضية العامة التى نريد أن نطرحها فى صدر هذا الرأى المتعلق بمحاولة تحديد سمات شخصية مصر ، والتى تدور حولها المناقشات فى العالم ، ونرغب فى استثارة المناقشات حولها فى بلادنا ؟

فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وعلى أثر الثورة التجارية - الصناعية فى أوربا وما تبعها من انتشار النفوذ الاوربى فى أقاصى الأرض ، وصل عدد من الرحالة والأساتذة الأوربيين - مثل الرحالة الفيلسوف والطبيب الفرنسى « **فرانسو برنييه** » (١٦٢٥ - ١٦٨٨) الذى قام برحلة فى الشرق زار خلالها الشام ومر بمصر ووصل الى الهند حيث قضى ١٢ عاما ، والمفكر « **شارل - لوى مونتسكيو** » (١٦٨٩ - ١٧٥٥) وقليل غيرهما وصل هؤلاء الى اكتشاف لا تقل أهميته عن أهمية الاكتشافات الجغرافية التى تمت فى تلك الفترة . فعندما تأملوا حضارات الشرق - وخاصة حضارات مصر والشام والعراق وفارس والهند والصين - لاحظوا سمة خاصة فيها جميعا ، هى **اعتمادها على الرى بالأنهار** ، وليس على الرى بمياه الأمطار ، كما هو الحال فى معظم البلاد الأوربية ، وما يترتب على ذلك من **ظواهر خاصة** اقتصادية وسياسية واجتماعية ، بل وفكرية .



وعلى أساس مثل هذه الملاحظات سجل « **آدم سميث** » ، و « **جيمس ميل** » ، و « **ريتشارد جونز** » ، و « **جون ستيوارت ميل** » ، من الاقتصاديين البريطانيين المعروفين ، ملاحظات ومقارنات هامة عما أطلقوا عليه اسم « **المجتمع الآسيوى** » ، أو « **أسلوب الانتاج الشرقى** » .

وفى عام ١٨٥٣ ، التفت « **كارل ماركس** » ـ بناء على ملاحظة من « **فردريك انجلز** » الذى قرأ رحلة برنييه فى الهند ـ الى هذه المسألة . وتبادلا بعض الرسائل بصددها ومنها رسالة فى يونيو من تلك السنة تحاول أن تفسر « **انتقال الحضارة العربية من اليمن جنوبا الى مكة والمدينة شمالا ، وبالتالى ظهور الثورة الاسلامية ، بانهيار سد مارب ، الذى كان العمود الفقرى للحياة الزراعية فى اليمن** ». كما تحدثا عن تلك المسألة فى بعض كتاباتهما وأطلقا على القضية اسم « الأسلوب الآسيوى للانتاج » ، أو « الأسلوب الشرقى » ، وحددوا بذلك مرحلة من مراحل المجتمع غير تلك المراحل الحسنة الموجودة فى المخطط الماركسى التقليدى ، وربطوا قضية « الأسلوب الشرقى » بعدة ظواهر هامة من أبرزها سيادة الرى الاصطناعى ، أى الرى بمياه الأنهار ، وعدم وجود ملكية فردية للأرض ، وقيام الدولة بدور اقتصادى رئيسى ، ووجود نوع من الحكم المركزى الاستبدادى .

وفى العشرينيات ، أراد البعض فى الاتحاد السوفيتى القتل أن يلقى الضوء على « المرحلة الآسيوية للانتاج » هذه ، باعتبارها احدى مراحل التطور الانسانى . وأسفرت هذه المحاولة عن بعض البحوث الهزيلة الغامضة التى اختلط فيها التحليل العلمى بالنظرة الايديولوجية بالاعتبارات السياسية العاجلة ، واذ كانت الثورة الصينية من أولى المشاكل السياسية التى واجهت « الكومنترن » فقد كان السؤال : **ألا يستطيع تحليل المجتمع الصينى ، الذى لابد منه كأساس للعمل السياسى الفعال ، أن يستخلص شيئا من هذا المفهوم النظرى ، مفهوم الأسلوب الآسيوى للانتاج** ؟ . لكن هذه الفكرة ما لبثت أن أدينت فى عام ١٩٣١ ، بعد مناقشات محدودة دارت فى مؤتمر انعقد فى لينينجراد . ولم يعد أحد يتحدث عن هذه النظرية طوال عهد ستالين ، وان كان بعض المتخصصين السوفيت ظلوا يثيرون هذه القضية بطريقة عرضية من حين الى آخر ، كما ظل يثيرها عدد أكبر من الماركسيين فى البلاد الرأسمالية ، وخاصة فى بريطانيا والولايات المتحدة .



لكن ماركسيا ، ألمانيا شابا ، متخصصا فى

شئون الصين ، يدعى « **كارل فيتفوجل** » ظل يناضل دفاعا عن مفهوم الأسلوب الآسيوى للانتاج ، وبعد ادانة الفكرة فى لينينجراد عام ١٩٣١ قاده تطور طويل الى أن يراجع مراجعة كاملة مواقفه السياسية ، وهاجر الى الولايات المتحدة ، بعد أن طاف كنزيل ، بالعديد من المعتقلات النازية . وفى الولايات المتحده أصبح داعية ورسولا للاقتصاد الفردى الحر بينما ظل ، فى الوقت ذاته ، متمسكا بجوهر الماركسية الأساسى لكل تفكير اجتماعى ، وشيئا فشيئا ، أخذ يصوغ نظرية طموحا يحاول بها تفسير كل تاريخ الانسان ، عائدا الى العصر الحجرى لكى يبرهن على وجود الصراع الدائم بين المجتمعات القائمة على الاقتصاد الفردى الحر والمجتمعات الاستبدادية ذات النمط الشرقى والقائمة على اقتصاد الدولة . وفى ١٩٥٧ ، أصدر كتابا ضخما قضى فى اعداده ــ على حد قوله ــ نحو ثلاثين عاما ، وعنوان الكتاب هو « الاستبداد الشرقى ــ دراسة مقارنة للسلطة المطلقة » .

وفى هذا الكتاب حدد كارل فيتفوجل قضايا كثيرة تحديدا دقيقا ، وشرح أسباب ارتياعه من الاستبدادية الستالينية ، وقام بتحليل تاريخى لأسباب ومظاهر نشوء السلطة المطلقة ، وبحث العديد من الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والروحية فى المجتمعات التى تعتمد فى زراعتها على مياه الأنهار ، **مثل مصر والصين والهند وبلاد فارس فى الماضى والحاضر ، ومثل الدولة البيزنطية والحضارة الأزتيكية والبيروية ، فى الماضى** .

وقد تمت ترجمة دراسة « كارل فيتفوجل ، الى بعض اللغات ، وان لم يفكر أحد فى **ترجمتها الى العربية** رغم اتصالها الوثيق بما نحن بصدده من بحث عن السمات الأصيلة فى الشخصية المصرية . وأصدرت بعض المجلات الفكرية المعاصرة ومنها مجلة « **الفكر** » الفرنسية ، أعدادا خاصة (أصدرت مجلة « الفكر » الفرنسية ، مثلا ، ثلاثة أعداد خاصة فى ابريل ١٩٦٤ وأكتوبر ١٩٦٤ وأغسطس ١٩٦٥) أثارت صدى واسعا فى عالم الفكر المعاصر بصفة عامة .

دور ومهام النيل

وفيما يعنينا بصفة مباشرة فى موضوعنا هنا ، فان السؤال المطروح علينا ، ونحن بصدد تحديد سمات الشخصية المصرية ، هو :

ما هو الدور الذى يقوم به النيل وأعمال الرى الهائلة فى تحديد طبيعة مجتمعنا الذى يعتمد فى زراعته على الرى النهرى ؟

وفى هذا الصدد ، فاننا نلاحظ :

أولا : توجد فى العالم منطقة تمتد بالتقريب ، من الصحراء الكبرى غربا الى هضبة الصين الوسطى شرقا ، ومن المناطق الآسيوية السوفيتية شمالا الى اليمن جنوبا ، وتقع مصر فى نطاقها ، تعتمد فى زراعتها على مصادر رى غير مباشرة ، هى الأنهار أو الآبار أو مياه الأمطار القليلة التى لابد من تجميعها فى خزانات ، ولا تستطيع الزراعة فيها أن تعتمد على الأمطار وهى مياه رى مباشرة . وتلفت النظر فى هذا المجال حقيقة تاريخية هامة هى انهيار حضارة اليمن القديمة اثر انهيار سد مأرب ، وانتقال هذه الحضارة الى شمال الجزيرة العربية ، وظهور الثورة الاسلامية .

ثانيا : أن هذه المناطق النهرية ، ومنها منطقة نهر النيل فى مصر ، تنشأ فيها بالضرورة ثلاث مهام جوهرية لتحقيق الانتاج الزراعى وهى :

١ ــ مهمة توصيل المياه من النهر الى الأرض .

٢ ــ مهمة حماية الأرض الزراعية من غوائل الفيضان .

٣ ــ مهمة توفير مياه الرى فى فترات التحاريق .

ولأداء هذه المهام ، فلابد من شق الترع والقنوات والمصارف عبر المساحات الواسعة من الأراضى الزراعية لتوصيل المياه الى الحقول ، ولابد من أن تكون ضفاف النهر مرتفعة الارتفاع المناسب وهو ما يتم باقامة الجسور ، وصيانتها وتهيئة الاستعدادات الدائمة لترميمها على وجه السرعة فى حالة وقوع أى انهيار فى جزء منها . ولابد من بناء القناطر والخزانات والسدود وكافة وسائل ضبط مياه النهر لحماية الأراضى الزراعية من الفيضان ، من ناحية ، ولحجز جزء من مياهه يمكن استخدامه فى الرى على مدار السنة ؛ من ناحية أخرى . ثم لابد ــ خلال هذا كله ــ من اقرار نظام شامل للرى يسرى على طول البلاد وعرضها .

ثالثا : ان هذه المهام جميعا والأعمال اللازمة لتحقيقها لا يمكن أن تتم بالجهد الفردى ، مهما بلغ هذا الجهد ، بينما هى أعمال لا غنى عنها للانتاج الزراعى بأى حال من الأحوال . ولا يتصور أحد أن يقوم فرد من الأفراد بشق ترعة أو مصرف ، أو بناء خزان أو سد ، أو أن يفرض لنفسه نظاما خاصا لرى حقله . ومن ثم ، فلابد

من توفر العمل الذى لا يمكن أن يكون عملا فرديا منعزلا ومنفصلا لأداء هذه المهام الحيوية للانتاج الزراعى بصفة خاصة ، وللانتاج القومى بصفة عامة • وهذا العمل لا يمكن فى الوقت ذاته أن تقوم به عائلة أو حتى جماعة قروية ، وانما هو بالضرورة عمل جماعى على النطاق القومى كله • ولابد من توفر الاستثمارات الضرورية لتمويل هذا العمل ، وهذه الاستثمارات لا يمكن أن تكون فردية أو حتى استثمارات هيئة خاصة أو شركة واحدة ، وانما هى بالضرورة استثمارات عامة •

رابعا : ان جميع هذه الظروف قد أدت فى الماضى ، ولا تزال تؤدى حتى يومنا هذا ، الى قيام بناء اقتصادى – اجتماعى يتسم بحتمية **العمل الجماعى** ، أيا كانت الأشكال والأبنية التى يتخذها هذا العمل ، ابتداء من السخرة الى نظام التعاون ، لأن مثل هذا العمل لا غنى عنه لتحقيق الانتاج الزراعى ، وهو فى الوقت ذاته وكما يتضح من الملاحظة الثالثة – أبعد عن أن يكون فى قدرة الموارد البشرية للأفراد أو للجماعات الصغيرة المنفصلة • كما يقتضى نظام الرى الموحد وجود **سلطة سياسية جماعية ومركزية** ، فذلك أمر حيوى لتنفيذ هذا النظام ، وأمر حيوى لكى يسود القانون والأمن المناطق الزراعية • وأمر حيوى لكى يتم تخطيط الانتاج الزراعى – بدرجة أو أخرى – وفقا لدورة الرى على مدار السنة •

خامسا : تقتضى الرغبة فى الوصول الى مستوى مرتفع وممتاز من الانتاجية الزراعية قيام **الدولة** بتنفيذ مشاريع الرى ، مثل شق الترع والمصارف وحفر الآبار ، والقيام بأعمال ضبط مياه النهر وحماية الزراعات من غائلة الفيضانات أو أخطار التحاريق وتنظيم اقتصاديات المياه النهرية ، باقامة السدود والخزانات والقناطر وفتحات الرى المختلفة • ويترتب على ذلك قيام الدولة بدور هام وحيوى فى الانتاج الزراعى •

سادسا : لكى تقوم الدولة بدورها الاقتصادى – السياسى ، فان ذلك يقتضى نوعا من الولاية لها على الأرض الزراعية ، قد يتخذ شكل **ملكية الدولة للأرض الزراعية** مع توزيع فى شكل حيازات انتفاعية ، أو هو قد يتخذ شكل الاشراف النشيط على **تجميعات زراعية أو تعاونيات** ، أو هو قد يتخذ شكل قيام **الموظفين** من مهندسى الرى والزراعيين ، بدور هام فى توجيه الزراعة • وهو يقتضى تجميع الاستثمارات العامة المطلوبة عن طريق الضرائب •

نماذج من أدلة

وقد يبدو صواب هذه الملاحظات فى العديد من الأدلة التاريخية التى نلمسها فى تاريخ بلاد وتاريخ حياة مجتمعنا ككل منذ أقدم العصور حتى اليوم • ومن ذلك على سبيل المثال :

١ – لم تعرف مصر الملكية الفردية للارض ، بمعناها الأوربى الغربى – الفرنسى والانجليزى خاصة – حتى بداية دخول النفوذ الغربى اليها ، على يد الحمله الفرنسية ثم الاحتلال البريطانى • وكانت الأرض مملكا للدولة ، ممثلة فى فرعون أو السلطان أو الحاكم • وكانت حيازتها على ثلاثة أنواع : أرض تملكها الدولة وتتولى ادارتها بنفسها وعن طريق موظفين ، وأرض تملكها الدولة وتنظم زراعتها عن طريق اعطاء حق الانتفاع ، المشروط بالخدمة الدينية أو العسكرية أو المدنية للدولة ، لأفراد ينتفعون بها مقابل تلك الخدمات وينتهى انتفاعهم بانتهاء خدماتهم أو انهائها ، وأرض تملكها الدولة وتوزعها على بعض المزارعين مقابل فرض ضرائب ومكوس واتاوات تفرضها على المحاصيل •

٢ – لا يوجد مرجع واحد فى تاريخ مصر القديم (الفرعونى والاغريقى والرومانى والبيزنطى) والوسيط (الاسلامى) ينكر أثر النيل على قيام أمة واحدة فى البلاد ، وفى قيام حكومة مركزية قوية ، وعن الدور الاقتصادى – الاجتماعى للسلطة السياسية • ولم تعرف مصر طوال تاريخها انفصال جزء من أراضيها عنها ، وفى حالات التمرد الاقليمى فلقد كان لابد للمتمردين من الاستيلاء على السلطة المركزية لتحقيق أهداف تمردهم ، أو كان عليهم قلب السلطة من داخل أجهزتها بصورة رئيسية •

٣ – لم تعرف مصر نظام العبودية بالمعنى الذى عرفته أوربا فى عهدها العبودى ، الا فى عصر الفتوحات الخارجية حيث كان العبيد من الأسرى الأجانب • وكان هؤلاء الأسرى يباعون ويشترون ويؤجرون شأنهم فى ذلك شأن السلع تماما • لكن الملك أو السلطان أو الحاكم كان هو المالك الوحيد لهؤلاء الأسرى ، وهو الذى كان يقوم بتوزيعهم على القادة أو كبار الموظفين أو يتركهم لمن غنمهم ، أو يهبهم لدور العبادة • وكان على السادة الذين يحصلون على عبيد أن يحسنوا معاملتهم ، واذا قتل أحدهم عبدا من عبيده ، بدون وجه حق ، فان الحاكم كان يعاقبه على ذلك بأقصى العقوبات • ومع هذا ، فمن المعروف أن هؤلاء العبيد لم يستخدموا أبدا فى عمليات الانتاج ،

على عكس عبيد أوربا وأمريكا – وانما كان مجال عملهم هو الخدمة المنزلية أو الخدمة العامة بما فى ذلك الخدمات المدنية والعسكرية أحيانا .

٤ – لم تعرف مصر نظام « الاقنان » الذى عرفته أوربا الغربية الاقطاعية ، وانما عرفت نظام « السخرة » كالقنانة ، كلاهما عمل شاق اجبارى فانها تختلف عن القنانة فى أنها عمل مؤقت أو موقوت وان كان يحدث بصورة متكررة ، بينما القنانة عمل مطلوب بصفة دائمة . كما أن الفلاح المسخر أكثر حرية نسبيا من القن ، لانه لا يتبع مالكا فردا سيدا بعينه ولكنه يتبع الدولة ، أو ممثل سلطة الدولة . والدولة – وخاصة عندما تكون قوية – تمنع قهره بطريق فردى خاص . على أن المسلم به أن الفلاح المسخر أقل حرية من العامل الأجير لانه لا يتمتع بمزايا المساومة فى سوق العمل حتى ولو كان يحصل على طعامه من الدولة أو يحصل على أجر نقدى .

٥ – عندما استكمل الاستعمار البريطانى سيطرته على مصر ، أدخل نظام الملكية الفردية ، الذى كان قد بدأ ينمو منذ اللائحة السعيدية ، وحتى قانون المقابلة ، وتم تقنين هذه الملكية الفردية فى القانون المدنى عام ١٨٩٩ ، أى منذ مالا يزيد عن سبعين سنه فقط . ومع هذا ، فقد كانت هذه الملكية الفردية ملكية بيروقراطية وملكية غائبة ، الأمر الذى أدى الى عدم نشوء طبقة حديثة من الملاك الزراعيين النشيطين فى أراضيهم بصورة عامة ، كما أدى الى عرقلة نشوء طبقة من الفلاحين غير الاميين النشيطين سياسيا ، كما أدى ذلك الى وجود انفصالية قاعدية حادة فى المجتمع داخل اطار الوحدة السياسية العلوية ، وخلق أشكال غير تقليدية من التناقضات بين الحكام والمحكومين .

٦ – بروز الاتجاه دائما داخل السلطة الى ضرورة السيطرة أساسا على ثلاثة مراكز رئيسية بصفة خاصة وهى مراكز الرى والمالية والدفاع . ويبدو هذا الاتجاه بأجلى صوره فى عهد الاحتلال البريطانى الذى حرص على أن يكون المفتشون والمستشارون لهذه المراكز الثلاثة من البريطانيين . كما يبدو هذا الاتجاه فى التنازعات الحزبية على هذه المراكز الثلاثة بين الاحزاب المختلفة عند اشتراكها فى الحكومات الائتلافية ، أو بين الشخصيات المختلفة فى حكومة الحزب الواحد . ويبدو هذا الاتجاه أيضا فى حركة موازين مراكز القوة فى الدولة والمجتمع .

٧ – النماذج العديدة والتى لا حصر لها فى الحياة اليومية للمصريين والتى تشير الى دور النيل فى تكوين ممارسات وتقاليد وعادات وأنماط سلوك عند الأفراد والفئات ومجموعات القوى . ابتداء من كهنة مصر القديمة الذين كانوا يحفرون تحت معابدهم قنوات توصل مياه النيل بحيث يعرفون منها مدى ارتفاعه خفية ثم يخرجون الى الناس ليتنبأوا لهم – باسم الآلهة – بحالة الفيضان القادم ، الى استمرار الاحتفال بعيد وفاء النيل بقراءة الأدعية .

٨ – التراث الأدبى والفنى الشعبى التلقائى والمؤلف الموضوع – وما يفيض به من تعبيرات عن الشخصية النهرية – الريفية المصرية ، فى شتى مظاهرها ، ابتداء من أنشودة النيل فى مصر القديمة ، الى أغانى محمد عبد الوهاب وأم كلثوم عن النيل ، بالاضافة الى كل أصداء معانى الحياة النهرية فى جوانب البنيان اللغوى والوجدانى للمصريين ، بما فى ذلك الأمثال الشعبية .

٩ – المغزى العميق الأثر بناء القناطر الخيرية وخزان أسوان والسد العالى فى الحياة الاقتصادية – الاجتماعية ، والمعارك السياسية الجوهرية التى صاحبت اقامة هذه المنشآت المائية العظيمة . بل وأثر هذه الأعمال المائيه فى احداث التغييرات التدريجية فى نمط الحياة المصرية الحديثة .

١٠ – عدم وضوح الحدود الطبقية فى المجتمع المصرى قدر وضوح الحدود السياسية بين الفئات والمجموعات ، واتخاذ الصراع شكلا سياسيا أكثر من اتخاذه شكلا اقتصاديا ، واحداث التغييرات الاقتصادية – الاجتماعية بقرارات السلطة السياسية التى تبدو فى كثير من الاحيان فوق كل الطبقات والفئات والمجموعات ، والدور الذى يلعبه « الولاء » بصورة أكبر من الدور الذى تلعبه « الكفاءة » .

وأيا كان الأمر ، فهذه مجرد وجهة نظر فى محاولة لتحديد السمة الجوهرية فى الشخصية المصرية ، ولعلها تكون بداية مناقشة جادة واسعة ، تدحضها ببديل أفضل ، أو تؤكدها بأدلة وتفاصيل أكثر .

ابراهيم عامر

لا شك فى أن هنـاك ما يمكن أن نسميه الشخصية المصرية . لكن ما أبعادها ؟!

قضية عويصة ، أحاول أن ألقى فيها برأى عسى ألا يكون حجرا ما بين أحجار كريمة . وكيفما يكن الرأى فى النهاية ، فان للشخصية المصرية فيما أرى أبعادا ثلاثة ، أولها **البعد الطبيعى** وثانيها **البعد البشرى** وثالثها **البعد الاجتماعى** . فمصر قطعة معينة من الطبيعة ، قطعـــة معطاة كانت ولا تزال مهدا وبيئـة لجماعة من البشر ، هم المصريون ، صنعوا بها ومنها وعليها تاريخـــا مشتركا ، بمصالح اقتصادية مشتركة ، يصقلها مزاج نفسى مشترك ، تقوم على لغـة مشتركة وثقافة مشتركة وتقاليد وعادات مشتركة .

ولسنا هنا فى وضع يسمح لنا بأن نفيض فى بيان أبعاد هذه الشخصية المصرية جميعا .

البعد الاجتماعى للشخصية المصرية الحاضرة

د. فؤاد مرسى

● ان الميلاد اليومى للشمس ، والميلاد السنوى للنهر ، يشكلان فى النهاية قسمات الطبيعة المصرية .

● فى كل الجماعــات البشرية تكون الثروة عادة هى مصدر السلطة أما فى مصر فعادة ما تكون السلطة هى مصدر الثروة .

وانما نطمع فى أن نلم المامة عاجلة بكل من البعد الطبيعى والبعد البشرى ، لنتوقف بعض الوقت عند البعد الاجتماعى ·

البعد الطبيعى

ما من جماعة بشرية تحمل على ظاهرها بل وفى باطنها بصمات الطبيعة كما تحملها الجماعة المصرية · فالطبيعة التى تحيط بمصر ، البيئة الطبيعية التى تقوم عليها مصر ، هى التى منحت مصر شخصيتها الثابتة · وهى التى باتحادها مع العمل المصرى الخلاق قد صنعت الحقيقة المصرية على مدار العصور ·

وعندما يقول المؤرخ **أحمد فخرى** « **لقد استمدت مصر شخصيتها الحقة من شخصية أرضها ونيلها** » فذلك قول صحيح · فمنذ زمن سحيق فرضت الطبيعة على الجماعة المصرية أن تتحضر ولم تلبث هذه الجماعة المتحضرة أن أخذت تفرض الحضارة فيما حولها · يكفينا هنا ما تشير اليه مواضع كثيرة من التوراة ·

فهنا فى مصر ، **برع الانسان فى اخضاع الطبيعة ـ بالعمل** · ان العمل الذى يبدأ من استخدام الأدوات التى أوجدتها الطبيعة الى اعداد هذه الأدوات أصلا ، قد دفع الانسان الى محاولات تكييف مواد الطبيعة أى الى تكييف الطبيعة ذاتها · وهذا النشاط العملى هو الذى أدى الى اتقان عمل الأيدى ونمى تفكير الانسان · وهو الذى حرر الانسان فى النهاية من التبعية التامة للطبيعة · ومن ثم بدأ الانسان ، وبدأت معه الحضارة ·

والطبيعة فى مصر كانت ـ ولا تزال الى حد بعيد ـ هى النيل · فالأرض السهلة والمناخ المعتدل هما من طبيعتنا ·· لكن النيل الواحد الذى يجرى فى أرض مصر ، من أقصاها الى أدناها بمثابة العمود الفقرى فى الجسم ، بفيضانه العالى تارة ومياهه المنخفضة تارة أخرى ، بخيراته السخية عادة وخطر المجاعة الكامن فيه ـ **هذا النيل هو الذى علم الانسان المصرى العمل ، وبالعمل استطاع هذا الانسان المصرى أن يخضع النيل** · وهذا الصراع بين الانسان والطبيعة كان ولا يزال يدور حول الزراعة ، أعرق عمل حضارى ؛ يتطلب الاستقرار والسلام ، ويعلم الحساب والزمن · وبالنسبة للزراعة ، **فان الميلاد اليومى للشمس والميلاد السنوى للنهر يشكلان فى النهاية قسمات الطبيعة المصرية** ·

ان العمل المضنى لخزن مياه النيل ، وتنظيم الرى نوبة بعد نوبة ، والحشد المستمر للجهود



ازاء خطر عدوان الصحراء الكاملة على الوادى الأخضر ، قد جعل العمل المصرى ــ **أكثر من العمل فى أى جماعة أخرى** ــ عملا اجتماعيا • واتحاد الجماعة المصرية فى النشاط الانتاجى قد ربط الجماعة كلها ، وبرزت الحاجة الشديدة الى أمرين : الى التعاون بين المصريين والى تدخل سلطة مركزية •

لهذا انصهرت الجماعة المصرية منذ وقت مبكر من التاريخ • واصطفت لنفسها فكريات موحدة ، فكريات تقدس الطبيعة ، الطبيعة الواحدة ، حتى فى ظل المسيحية ، فلقد كانت اليعقوبية عقيدة الطبيعة الواحدة هى المذهب القومى لمصر •

ومنذ زمن سحيق قامت الدولة فى مصر ، الدولة المركزية الواحدة ، التى تؤدى وظيفة اقتصادية حاسمة هى تدبير وتوفير مياه النيل وتأمين الاستخدام المشترك لها فى الزراعة بواسطة الرى الصناعى عن طريق الترع والقنوات والمنشآت العامة • هذه الدولة المركزية هى التى أتاحت من ثم اتقان وتنمية أعمال الرى •

لكنها أفاءت على مصر أيضا جهاز دولة عريقا • حمل اليها أصالة بيروقراطية يندر أن توجد فى جماعة بشرية أخرى • **فالدولة فى مصر ، والمركزية فى مصر ، والبيروقراطية فى مصر ــ لها أصول عميقة الأثر فى الشخصية المصرية** • وفى كل الجماعات البشرية ، تكون الثروة عادة هى مصدر السلطة ، أما فى مصر ، فعادة ما تكون السلطة هى مصدر الثروة •

والخلاصة هى أن الطبيعة ، النيل ، الزراعة ، والى حد كبير الدولة المركزية ــ تشكل قسمات حاسمة فى الشخصية المصرية ، هى العامل الثابت تقريبا فى تشكيل هذه الشخصية •

فاخضاع الانسان المصرى للطبيعة المصرية ــ حتى فى صورة السد العالى ــ لا ينفى أن أولئك البشر ما زالوا يعيشون فى الطبيعة ذاتها ، لم يتحرروا بعد منها ، فما زال الانسان جزءا من الطبيعة ، ونتاجا لها • يوجد فيها ، ويستمد منها قواه المنتجة وموضوع عمله من أدوات ومواد • وعندئذ تكون هى جسدا للانسان ذاته ، جسدا غير عضوى ، يكمل بها جسده العضوى • وبعمله فان الانسان يكسب الطبيعة قدرات لم تكن فيها من قبل •

ومن ثم فان الانسان وهو كائن من كائنات الطبيعة يعيد تشكيل الطبيعة ــ بالعمل • انه كائن اجتماعى • فالمجتمع هو الانسان فى صراعه مع الطبيعة ، وهو الانسان فى وحدته مع الطبيعة • لكن المجتمع برغم كل ما يتميز به نوعيا يظل جزءا من هذه الطبيعة ، ويظل وجود المجتمع جانبا من وجود الطبيعة ومن ثم فان تاريخ الطبيعة وتاريخ المجتمع يتداخلان • بل ان تقدم البشرية نفسه لا يعنى فى النهاية مزيدا من انفصال الانسان عن الطبيعة ، لكنه يعنى فى الواقع مزيدا من تداخل الانسان مع الطبيعة •

البعد البشرى

فماذا نقول الآن عن البعد البشرى للشخصية المصرية ؟ نعنى بالبعد البشرى جماعة البشر التى تعيش فى مصر ، هذه الجماعة التى نمت نموا معينا بكثافة سكانية معينة ، والتى استطاعت من خلال التاريخ أن تصنع لنفسها تاريخا مشتركا ، واصطنعت كذلك مزاجا نفسيا مشتركا ، يقوم على لغة مشتركة ، وثقافة مشتركة ، وتقاليد وعادات مشتركة ، هنا نجد حاضرا كل الميراث الحضارى الذى اكتسبه المصريون خلال تاريخهم الطويل : عن لقاءات الأديان ، وحب اللغات ، وغلبة اللغة العربية ، واستيعاب الهجرات البشرية ، والفتوحات الحربية ، والقدرة على هضم الغريب ، والتفتح على الغير •

واذا كان تأثير الطبيعة يعتبر عاملا ثابتا فى تشكيل الشخصية المصرية ، فان تأثير السكان يعتبر عاملا أقل ثباتا ، لأن ما يطرأ عليه من تغير • هو تغير بطىء الى حد بعيد • ولهذا فانه اذا كان صحيحا أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم فى بيئة معطاة سلفا تكيف أفعالهم ، فانه صحيح أيضا أن أولئك البشر لا يستطيعون بين يوم وليلة أن يغيروا مزاجهم النفسى ، أو لغتهم ، أو تراثهم الثقافى ، أو تقاليدهم وعاداتهم •

لهذا تترسب فى وعى هذه الجماعة البشرية بقايا متخلفة عن مجتمعات قد اندثرت ، مجتمعات الرق والاقطاع مثلا . **فالوعى الاجتماعى يتخلف عادة عن الوجود الاجتماعى** •

وعند هذا الحد من الحديث • ننتقل الى العامل المتغير حقا فى تشكيل الشخصية المصرية ، ونعنى به البعد الاجتماعى • وهو موضوع هذا المقال •

البعد الاجتماعى

ان ظروف الحياة المادية لمجتمع هى التى تحدد فى التحليل النهائى طبيعة هذا المجتمع ، وتشكل بالتالى ملامح شخصيته الحاضرة •

هنا يلتقى العامل الاجتماعى بالعامل الاقتصادى بالتاريخ • بعبارة أخرى ، فان البعد

الاجتماعى الاقتصادى للشخصيه المصرية هـــو البعد التاريخى حقا • لأنه البعد المتغير فعلا • وهذا العامل هو أسلوب الحصول على وسائل الحياة الضرورية لمعيشة البشر ، **أى أسـلوب انتاج القيم المادية** • فمن المعروف أنه فى الانتاج لا يؤثر الناس على الطبيعة وحدها ، وانما يؤثر بعضـــهم على بعض أيضا • ومن ثم **فان تاريخ المجتمع هو تاريخ وسائل الانتاج ، تاريخ تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج** • انه تاريخ المنتجين للقيم المادية • بعبارة أخرى ، فان البعد الاجتماعى للشخصية المصرية هو البعد الذى يقدمه المنتجون فى مصر للقيم المادية • ومعنى هذا أن البعـــد الاجتماعى يضم مجموعة الملامح المتغيرة من مجتمع الى مجتمع فى مصر نفسها • وهكذا تطرح الصورة الحالية للشخصية المصرية • فهى صورة مجتمعنا الحاضر • **فما هو هذا المجتمع ؟**

انه مجتمع تصوغه الثورة الوطنية الديمقراطية التى تختلج فى أعماقه منذ مطلع القرن التاسع عشر ، فى أعقاب الثورة الفرنسية ، هذه الثورة التى كان **رفاعة الطهطاوى** أول مفكر لها ، فدعا الى القوميـــة المصرية والديمقراطية الليبرالية والحضارة الرأسمالية • هذه الثورة التى انفجرت بقيادة **أحمد عرابى** فى عام ١٨٨١ ثم سحقت فى العـــام التالى ، بتحالف الاقطـــاع الخديو مع الاستعمار البريطانى • هذه الثورة التى استيقظت قواما على نداءات الحزب الوطنى بقيادة **مصطفى كامل و محمد فريد** ، ثم اندلعت فى عام ١٩١٩ بقيادة حزب الوفد وســـعد **زغلول** ، وأحرزت استقلالا سياسيا ناقصا • هـــذه الثورة التى تجددت بعد الحرب العالمية الثانية ، بفضـــل نداءات لجنة الطلبة والعمـــال ، وانطلقت فى ٢٣ يوليو من عام ١٩٥٢ بقيادة الضباط الاحرار لتطيح بالنظام الملكى وتضرب الاقطاع وتصفى من خلال حرب عام ١٩٥٦ السيطرة الاستعمارية ، وتكسب بذلك استقلالا سياسيا كاملا ، لتحاول أن تكسب الاستقلال الاقتصادى ، وعندئذ تنخرط فى التنمية الاقتصادية التى لا تلبث أن تطرح قضية التحولات الاجتماعية التى لا مفر منها • وتكتسب ابتداء من عام ١٩٦١ مضمونا اجتماعيا تقدميـــا ، يعترف للشـــعب العامل بحقـوقه الاساسية •

ذلك هو المجتمع المصرى الحاضر الذى يشكل الملامح المباشرة للشخصية المصرية • فبماذا يتميز هذا المجتمع المصرى ؟

أولا ـ تعدد التكوينات الاجتماعية

انه يتميز قبل كل شيء بتعدد التـــكوينات الاجتماعية التى ينطوى عليها • فهنـــاك بقايا



أ . عرابى



س . زغلول

المجتمع الاقطاعى ، وهناك قطاع مختلط مصرى وأجنبى ، وهناك قطاع رأسمالى ، وهناك قطاع عام ، وهناك قطاع رأس المال الصغير ، وهناك قطاع تعاونى • **وكل هذه التكوينات الاجتماعية تتصارع فيما بينها صراع الحياة والموت •** بعضها يندثر وبعضها الآخر يزدهر • لكن ليس كل ما يندثر رجعيا ، وليس كل ما يزدهر تقدميا •

فمازالت هناك بقايا الشخصية الاقطاعية التى تدور حول ملكية الأرض ، مثل العصبيات وترتيب الناس بعضهم فوق بعض ، والتى تعمق المفاهيم المتخلفة التى نشأت يوما ما حول الزراعة ، مثل اهدار قيمة الوقت ، وعدم الربط المباشر بين العمل وبين ثمرة هذا العمل وكلها بقايا تصادر التقدم ماديا وروحيا • وهو ما يصوره **حسين فوزى** تصويرا حيا بقوله عن الشباب قبل ثورة يولية ، لكنه قول لا يزال صحيحا **(كان الشباب يتخرج موزعا بين تقاليد ورواسب وغيبيات راسخة ، وبين علم وفن وحضارة لازمة لرقيه ماديا وروحيا) •**

ومازال هناك قطاع رأسمالى ، بل لا يزال هو القطاع السائد • ان أكثر من ٦٠٪ من الدخل القومى يحصل عليه القطاع الخاص • ويمكن أن نذكر هنا بتقديرات عن مدى مساهمة القطاع الخاص فى الناتج القومى : ٨٠٪ من الزراعة ، ٤٠٪ من الصناعة التحويلية ٨٦٪ من التجارة الداخلية ، ٤٨٪ فى النقل والمواصلات ، ٩٥٪ فى السياحة والترفيه ، ٧٨٪ فى الخدمات الشخصية •

وفى عام ٦٦/٦٧ كان عدد المصانع التابعة للقطاع الخاص نحو ١٢٢٥ مصنعا يعمل فى كل منها عشرة عمال فأكثر • هذه المصانع تتناول ستة أنشطة صناعية هى الأنشطة الكيماوية والغذائية والهندسية والغزل والنسيج والأدوية والأثاث ومواد البناء والحراريات ، لكنها تتركز أساسا فى الغزل والنسيج وفى الصناعات الهندسية والغذائية والكيماوية •

والظاهرة أوضح فى الزراعة حيث تنمو الرأسمالية الريفية التى تمتلك من ١٠ الى ٥٠ فدانا • فهى تمثل نحو ٣٥٪ من مساحة الارض ، وتتلقى نصف الدخل القومى الناتج من الزراعة • ولقد زاد ملكيتها بنسبة ٢٤٪ عما كانت عليه قبل الثورة •

وهناك قطاع المقاولات وقطاع الاسكان وقطاع التجارة الداخلية والنقل • وفيها جميعا حققت الرأسمالية نموا ملحوظا من حيث الثروة والعدد •

واذا كانت الرأسمالية غير الريفيه تمثل نحو نصف مليون من المواطنين ، فان قطاع الانتاج الصغير ، وصغار التجار والحرفيين يضم حوالى مليونين من البشر •

ولا شك أن القطاع العام يمثل اقتصادا يختلف نوعيا عن الاقتصاد الرأسمالى فى القطاع القائد كما ونوعا ـ أو هذا ـ ما ينبغى أن يكونه • وهو يحتل مكانة هامة فى الصناعة الاستخراجية ٨٨٪ والصناعة التحويلية ٦٠٪ والغاز والكهرباء والماء ١٠٠٪ والمصارف والتأمين ١٠٠٪ والتجارة الخارجية ١٠٠٪ والنقل والمواصلات ٥٢٪

ومع ذلك فان قيام القطاع العام بتحقيق الخطة الأولى التى رمت الى تصنيع خفيف حق للاستهلاك ، وعدم نجاح التعاون كأسلوب للانتاج فى الملكيات الزراعية الصغيرة التى بقيت فى النهايه تحت رحمة رأسمالية الريف ، وترك الحرفيين وصغار التجار فى المدن بغير أن يحتموا وراء القطاع العام أو نظام التعاونيات ، كل هذا قد مكن فى النهاية لسيادة نموذج وفكرية التطور الرأسمالى والمشروع الخاص ، وجعل الشخصية المصرية الراهنة نهبا لتناقض طاحن **بين المثل الأعلى الاشتراكى وبين** الممارسة اليومية **للقيم الفردية والرأسمالية الصارخة •**

ثانيا ـ سيادة ملامح البورجوازية الصغيرة

وفى اطار هذا التناقض ، تنشط الملكية الصغيرة .

وفى المجتمع الرأسمالى ، تمثل البورجوازية والبرولتاريا وحدهما القوتين الرئيسيتين الحاسمتين ، بينما نجد الاقسام الاجتماعية التى توجد فيما بينهما والتى يمكن وضعها من الناحية الاقتصادية فى صفوف البورجوازية الصغيرة ، نجدها تتأرجح بين هاتين القوتين • انها مالكة من جانب وعاملة من جانب آخر ، وأمام **سيطرة الرأسمالية** ، لا يكون أمام صغار أرباب العمل من البورجوازية الصغيرة سوى واحد من أمرين : الانتقال الى مصاف الرأسمالية وهو التبادر ، أو الانتقال الى عداد أرباب العمل الذين حل بهم الخراب وذلك هو الغالب • ولهذا يتميز وضع البورجوازية الصغيرة بالتردد • تتطلع للثروة وتخشى الخراب والافلاس • مثلها **الأعلى هو**

البورجوازية ويقض مضجعها أن تهوى الى صفوف الطبقة العاملة · تعيش مثل المالكين لا مثل العاملين ، وتفكر كما تفكر البورجوازية أو تستسلم فى النهاية لفكرياتها ·

وفى بلد كمصر هو بلد صغار الفلاحين يسود العنصر البورجوازى الصغير · فالملكية الصغيرة التى تقل عن خمسة أفدنة ، وهى الملكية التى نمت فى ظل الثورة ، قد أصبحت تمثل أكثر من ٦٠٪ من مساحة الارض و ٩٥٪ من عدد الملاك · ان صغار الملاك وصغار الصناع والحرفيين لا يدخلون بالطبع فى عداد الرأسماليين · فليس الانتاج انتاجا رأسماليا ، بل هو انتاج سلعى صغيرة ، أدواته متخلفة وانتاجيته منخفضة وعلاقاته أبوية ·

وفى بلد كمصر فان البورجوازية الصغيرة طبقة كبيرة العدد ، كبيرة الاهمية · انها طبقة ثورية ، معادية للاستعمار والاقطاع ، **ويمكن أن تنجذب للمثل الأعلى الاشتراكى ليس فقط بقوة الفكر وانما أيضا وبصفة خاصة بقوة التطبيق** · فالنجاح يقنعها قبل الحجة · وهذا شأنها حتى مثقفيها ·

ان البورجوازية الصغيرة طبقة وطنية · وهى طبقة ديمقراطية ، تتطلع الى الحرية · **وقد تتصور أن الحرية الحقة يجب أن تكون للجميع ، للشعب ولأعداء الشعب على السواء** ·

وفى بلادنا تستيقظ البورجوازية الصغيرة على العمل السياسى وتطمح لقيادته · وهى تفرض هذه القيادة على كل شىء ، وتغرق باتجاهاتها كل شىء حتى الطبقة العاملة ، التى مازالت حقيقة متخلفة الوعى نقابيا وسياسيا ·

ونحاول فيما يلى تشخيص بعض ملامح هذه البورجوازية الصغيرة التى تحاول أن تطبع بها الشخصية المصرية الراهنة :

أولا ـ التردد والتقلب . فالبورجوازى الصغير غير ثابت انه يتردد ويتمايل لدى كل منعطف حاسم ـ من الثورية الجامحة الى الانهيار الكامل · والأصل فى هذا هو رب العمل الصغير الذى ـ فى سعيه وراء مخرج لوضعه الاقتصادى الحرج ـ يضطرب بشكل هستيرى متأرجحا بين الحماس الذاتى وبين السلبية التامة ، بين الانشغال بالتفاصيل الحرفية وبين عدم المبالاة بالمسائل العامة ، بين التفاؤل المفرط وبين التشاؤم المتطرف ·

ثانيا ـ ضيق الافق · فالبورجوازى الصغير الذى تطحنه البورجوازية وتخيفه الطبقة العاملة وينحصر مضغوطا بينهما والذى يطمع مع ذلك فى أن ينتزع لنفسه فى ميدان الاقتصاد نصيبا أكبر وليكن من بعده الطوفان ، هو من أكثر القوى الاجتماعية محافظة على الرغم من عدم ثباته · وهو يتصرف من ثم بقلة ادراك للعلاقة الاقتصادية والسياسية القائمة بين الظواهر ، يتحلى بروح استهتار نادرة ، غالبا ما تتجلى فى ميدان التنظيم والانضباط · وتتخذ عادة صورة فوضوية ، تضيق بالسلطة ، حتى سلطتها نفسها · ضيق الافق هذا يهبط لا يلبث أن يتحول لدى البورجوازى الصغير فى لحظات المأزق الى تبرير للعنف ، وتحميل الغير مسئولية أخطائه · ومن ثم يهبط الشورى الى مستوى المرضى · بل ويكون فريسة للسياسات الضيقة ، ذات الطابع الحربى · وقد يتخذ ضيق الأفق صورة التعصب القومى الأعمى ، الذى لا ينطوى على الاعتزاز القومى المشروع ، وعلى احياء التراث التقدمى ، لكنه يتعداه الى الغرور القومى والى الاستخفاف بالشعوب الأخرى ، لكن ضيق الأفق هنا قد يتجلى أحيانا فى صورة شاذة هى رفض القومية وانكارها بالمرة ·

ثالثا ـ الهرب من الواقع · ان وضع البورجوازية الصغيرة فيما بين البورجوازية والطبقة العاملة يجعلها تميل للتعاون بين الطبقات ، للتوفيق وبينما تستعذب وتبرر أفعال البورجوازية ، والمسالمة والمهادنة ، للهرب من الصراع الطبقى · تخشى الجماهير وتتخذ من تلقائية الجماهير مبررا لرخاوتها · وكيما تخفى ميوعتها الفكرية ، تكثر البورجوازية الصغيرة وبخاصة مثقفوها من اطلاق الجمل الرنانة ·

لكنها وهى تتحاشى الصراع وتخشاه ، تتعلق بالضرورة بالأوهام · فلا توجد طبقة مثلها تفترسها الأوهام · انها تتعلق بالديمقراطية للجميع ، وبالمساواة التامة بين الجميع ، وبالوقوف فوق الطبقات ، وفى النهاية فهى تتوهم القدرة على عدم مواجهة الواقع · أذكر مثلا أنه قبل أيام من النكسة كتبت المحررة العلمية لصحيفة الجمهورية تقول : **« لقد قضى العلماء العرب بالأمس القريب على أكذوبة التفوق العلمى لاسرائيل · واليوم فقط أثبتنا لأكبر دول الأرض التفوق العلمى والتكنولوجى للعلماء العرب · وهو التفوق الذى زلزل شركات البترول العالمية ذات النفوذ والسلطان فى بلادها »** ·

تلك أهم ملامح الشخصية البورجوازية الصغيرة ، التى أعيت فى تحليل فكريتها كاتبا مثل **لويس عوض** ، فوصفها بأنها (**الريفية الفكرية**) لكنه شرحها شرحا مقبولا حين قال « **وأول مظاهرها أننا راضون عن أنفسنا • وهذا الاغتباط بالنفس يتراوح عندنا بين مجرد القناعة البريئة بما نملكه من معتقدات ومشاعر وعادات ، والاحتقار العدوانى لما يملكه الغير من هذه الأشياء** » • ولقد وصف ثقافتنا تبعا لذلك بأنها « ثقافة فقيرة لأنها ثقافة عالم مغلق ، ثابت العلاقات ، كل ما فيه مرتب ومبوب وان دار فيه شيء فهو يدور فى فلك محتوم • كون متكامل فيه من قيم الروح وقيم المادة ما يجيب بمنطق ما على أكثر الأسئلة التى تخامر نفس الانسان • وربما كانت القيمة الأولى ومفتاح كل شيء فى هذا العالم المغلق أن طرح الأسئلة ليس من شان الانسان ، وأن الفضول أو التطلع بالعقل أو بالنفس أو بالعين خطيئة لا تغتفر » •

لكن الخطأ فى تحليل **لويس عوض** أن ما يصفه لا ينطبق فى الواقع على ثقافة مصر كلها وانما على ثقافة طبقة واحدة فيها هى البورجوازية الصغيرة • وصحيح أنها تحاول أن تفرض نفسها على مصر كلها ، لكن هناك طبقات أخرى لها مكانتها التى لا شك فيها • فالرأسمالية التى لم تصف ما زالت تحمل ملامحها الخاصة ، وان تكن لها براعتها فى



ح . مؤنس

مصر حقيقة حضارية

واذا كان ما كتبه العقاد ـ بما فيه من دوجماطية واستاتيكية ـ يعبر عن رؤيا جيل من المثقفين المصريين، قبل عام ١٩٥٢ ، فان الدكتور حسين مؤنس فى كتابه « مصر ورسالتها » يشكل أحد أبعاد الصورة الجديدة ، بعد أن طرأت أحداث سياسية ،جعلت المصرى يعيد النظر فى شخصية وطنه ... والبعد الجديد الذى أتى به حسين مؤنس ـ يوضحه أو يعمقه ـ هو البعد الحضارى ، أو أن لمصر حدودا حضارية ، بمثل ما لها من حدود سياسية ...هذه الحدود تتجاوزها الى أفريقيا وآسيا والبحر الأبيض المتوسط .

يقول المؤلف :

« وهذه القوى الثلاث التى تنازعت تاريخ مصر ، هى الأبعاد الثلاثة لهذا التاريخ ، وهى فى مجموعها، تعطى هذا التاريخ هياته وحجمه وعمقه أيضا ،ولابد لمصر اذا أرادت أن يستقيم ميزان حياتها ، من أن توازن بين هذه القوى ، فلا تغلب واحدة منها واحدة ، ولا تصرفها عن واحدة منها واحدة » .

فى هذا الاطار العام قامت مصر بدورها الحضارى ، ففى افريقيا كانت حدودها الحضارية تمتد الى تونس ، وثبت وجود صلات لها مع غرب القارة ،وهى التى نشرت المسيحية ثم الاسلام فى السودان الشمالى والحبشة ، وفتحها للسودان لم يكن فتحا سياسيا اسهاما هذا برافدين عظيمين ، رافد مصرى قديم ، بدورها من أجل نفع مادى ، لأن امبراطوريتها كانت دائما فى آسيا ، ولا أدل على انسانية هذا الدور من ان البلاد القريبة منها فى القارة كانت أسبق عهدابالاستقلال ، وكانت البلاد البعيدة عنها فى القارة أحدثها عهدا باستقلال .

تبنى فكرية وملامح البورجوازية الصغيرة تستر بها فكريتها وملامحها الباقية •

والطبقة العـــاملة التى تطمح الى المشاركة بنصيب فعال فى الحياة العامة ، تقدم لنا مثـلا هاما من الملامح الحاسمة والفكرية المستقيمة ، تلك التى تقطع ما بينها وبين الاستغلال ، التى ترنو بالفعل الى مجتمع جديد يرفع قيمة العمل فوق قيمة التملك ويعتبر التنظيم مصدرا لكل قوة • ومع ذلك فهى لا تخلو من فكريات وملامح تتسرب اليها من البورجوازية الصغيرة المتسلطة • وانما يبقى بعد ذلك أن ملامح مصر انما يشـــكلها فى النهاية لقاء بل وحدة هذه البورجوازية الصغيرة مع الطبقة العاملة • فالواقع أن مجتمعنا الحاضر هو مجتمع انتقالى يحاول أن يشق طريقا لا رأسماليا لتطوره وتقدمه • ولذلك لم تحسم بعد فيه كل التناقضات ، سواء تلك المتخلفة من المجتمع شبه الاقطاعى شبه المستعمر أو تلك النابعة عن طريق التطور الرأسمالى نفسه •

ان مجتمعنا الحـاضر ، أكثر من أى مجتمع تاريخى ، هو مجتمع انتقالى • وان البعد الاجتماعى للشخصية المصرية لهو بعد انتقالى الى حد بعيد • ولذلك فان ما قدمناه عن هذا البعـد الاجتماعى حاليا لا يمكن أن يكون الصورة النهائية للشخصية المصرية الحاضرة •

فؤاد مرسى

أما عن آسيا ، فصلات الدم قوية ، وعبادة آتون دليل على هذه الصلات ، ومصر هى التى تزعمت العالم الاسلامى ، بعد سقوط دولة الخلافة فى المشرق ، ودفعت عن الشام الأخطار التى تهددته خلال العصور ، بل انها والشام كانا اقليمى دولة واحدة معظم تلك العصور ، فضلا عن امتداد سلطانها السياسى، ومن ثم الحضارى ، الى أقطار أخرى فى آسيا غير الشام ... فى اطار هذه الوحدة حفظت سعر الحضارة الاسلامية من الزوال ، رغم الضربات العديدة التى وجهت اليها .

على أن أهم الأبعاد الحضارية لمصر هو البحر الأبيض المتوسط ... قامت فيه مصر بدورها التاريخى حتى من الممكن أن نقول ان تاريخ مصر هو تاريخ هذا البحر ، وحضارتها قبل الفتح العربى لم تكن شرقية خالصة ، كما أن اتجاهها مع العصر الحديث ليس شرقيا خالصا أيضا ... من خـــلال صـــلاتها بالبحر استطاعت أن تسهم فى انشاء الحضارة الحديثة ، وأن أسهامها هذا يتخذ شكلين ، رافد مصرى قديم، أثر فى الرافد اليونانى للحضارة الحديثة ورافد مصرى اسلامى ، أثر فى الرافد الاسلامى نفسه لتلك الحضارة .

« ان ما نسميه اليوم بحضارة الغرب ، انهو الا الحضارة المصرية القديمة متطورة فى اتجاه واحد مستقيم » .

ان من واجبنا الاهتمام بهذه الحدود الثلاثة ، فعندما أغفلنا افريقيا استمرت المسيحية فى النوبة حتى القرن الرابع عشر ، وسقطت الأندلس ، وعانى المغرب من أعمال القرصنة ، وهجمات الأسبان وفرسان مالطة . وعندما أغفلنا آسيا ــ فى مرحلة ــ جاء الصليبيون ، وفى مرحلة أخرى جاء العثمانيون . وعندما أغفلنا البحر الأبيض المتوسط ، لم نستطع أن نصيب شيئا من الحضارة الحديثة التى نمت فى أوربا ، الا فى وقت متأخر ، وجاء هذا بعد أن فرضت أوربا سلطانها السياسى علينا .

اذن ... فرسالة مصر « نور وسلام » ، وهى فى جميع مراحل تاريخها لم تنشر الحضارة ، أو تساهم فى نشرها بالقوة ، وانما كان خير الآخرين هو هدفها ... اذا كانت مصر سباقة فى انشاء الحضارة ، سباقة فى نشرها أيضا ، فان عليها متابعة هذا ، بعد أن حصلت على استقلالها ، ورسالتها هنا « ليست رسالة متابعة أو ملاحقة ، بل رسالة قيادة » .

تلك وجهة نظر حسين مؤنس ، فى جانب منها تأثر بكتاب « فلسفة الثورة » ، وفى جانب آخر تأثر بكتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » ... نتفق معه فى الاطار العام ، أى أن لمصر بعدا حضاريا ، لكننا قد نختلف معه فى تحديد هذا البعـــد أولا ثم فى تقديمه للبحر المتوسط ثانيا .

الشخصية المصرية بين السلبية والايجابية

د . عزت حجازى

ان فهم النمط الغالب للشخصية فى مجتمع ما هو – فى رأينا – أحد المفاتيح الاساسية لفهم معظم الظواهر الاجتماعية فيه ، **والعكس صحيح بالطبع** . وفى مراحل التغير الجذرى فى حياة المجتمع تكون عملية فهم النمط الغالب للشخصية فيه ضرورية لترشيد السياسة الاجتماعية ، ما اتصل منها بتعبئة الطاقات البشرية فى المجتمع وتطويرها أو استغلال البيئة – طبيعية واجتماعية – لاشباع حاجات الناس .

والغرض من هذه الدراسة هو تحديد الملامح الاساسية فى « **الشخصية المصرية** » وتفسيرها ، أو بعبارة اخرى ، وضع الخطوط العريضة للشخصية التى يتمثل فيها أكبر عدد من الخصائص الأساسية التى يتميز بها غالبية المصريين ، والتى تميزهم – فى مجموعها – عن غيرهم من القوميات ، ومحاولة تفسير هذه الخصائص فى ضوء بعض التغيرات الاجتماعية ، وفى ضوء التركيب الطبقى للمجتمع والعلاقات بين الطبقات المختلفة فيه بصفة خاصة .

ومعنى هذا ان الصورة لن تنطبق – بصورة أساسية – على غير الاغلبية فى المجتمع المصرى ، لن تنطبق على الناس فى الطبقتين الوسطى والراقية ، والمثقفين منهم بصفة خاصة ، الذين باعدت بهم ظروف تعليمهم وعملهم وتطلعاتهم عن الخط العام الذى يسير فيه معظم المصريين، **وانما تنطبق على الفلاح المصرى ، وهو يمثل اكثر من ثلاثة أخماس سكان مصر** . ولكن القول بأن هذه الصورة هى صورة الفلاح المصرى **لا يعنى انها غريبة كلية عن الطبقة الوسطى المصرية** مثلا ، فثمة أوجه شبه أساسية عديدة بين أنماط الشخصية فى الريف المصرى وأنماطها فى الطبقة الوسطى فى حضر مصر.

ولما كان من الصعب فى هذه المرحلة من مراحل دراسة الشخصية المصرية ان نصل الى شىء نهائى بخصوص ملامحها الأساسية ، وذلك لحداثة الدراسة الموضوعية فيها وتعقد الموضوع وندرة مصادر البحث ، فان ما سنقدمه على الصفحات التالية لا يعدو ان يكون محاولة – على أساس الانطباعات أصلا – **لتحديد الملامح الاساسية للشخصية المصرية وتفسيرها ، فى شكل فروض نطرحها للاختبار .**

وتقوم هذه الدراسة على المسلمات الأربع الآتية :

أولا : ان الملامح الاساسية للوضع الاجتماعى للفلاح المصرى وأساليب حياته لم تتغير كثيرا منذ العهد الفرعونى حتى منتصف هذا القرن ، اى على مدى ستة آلاف سنة ، وان كان هذا لا ينفى ان ثمة تغيرات شكلية كثيرة قد حدثت. ولهذا يقول جمال حمدان : «**.. ان مصر القديمة والمعاصرة ، جنسيا وغير جنسى ، جسم متجانس أساسا** » .

فمنذ عهد الاسرة الأولى والفلاح المصرى يمثل أغلبية عددية ساحقة لا يملك من الثروة والقوة فى المجتمع مايضمن له حتى حق البقاء ، تتحكم فيه أقلية مستغلة . وفى رأينا ان تراكمات التحول الاجتماعى فى الداخل وتأثير الاتصال الحضارى بالمدنيات المختلفة – الذى أخذ شكل غزوات حربية اقتصر أثرها على المدن وحدها وليس شكل هجرات بشرية تنفذ الى كل بقاع البلد – لم ينفذ الى أبعد من السطح فى حياة الفلاح المصرى : قيمه وانماط سلوكه وادواته . « وهذا ما جعل **نيويرى** يقول (**مصر وثيقة من جلد الرق ، الانجيل فيها مكتوب فوق هيرودت ، وفوق**

● المعيار السليم للايجابية أو السلبية في ملامح الشخصية هو اسهامها في تنمية قدرة الانسان على فهم الواقع الذى يعيش فيه والتحكم في ظروفه ، وكل ما يدعم هذه القدرة ايجابى وكل ما يعطلها سلبي .

ذلك القرآن ، وخلف الجميع لا تزال الكتابة القديمة مقروءة جلية » .

ثانيا : ان الملامح الاساسية للشخصية المصرية هى نتاج للاوضاع الاجتماعية التى عاش فيها الفلاح المصرى لقرون عديدة بصفة عامة ، وللعلاقات بين القوى الاجتماعية المختلفة فى المجتمع المصرى بصفة خاصة . فان عملية التطبيع الاجتماعى ، وهى العملية التى يتحول بها الفرد الوليد من مجرد امكانيات الى كائن اجتماعى قادر على الحياة فى مجتمع والتعامل مع أفراده والاسهام فى نشاطه ، تأخذ شكلها ومضمونها من الواقع الذى تتم فيه ، وابرز مقومات هذا الواقع الأوضاع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية . ومعنى هذا ان دور الخصائص البيولوجية والظروف الطبيعية لا يتعدى وضع بعض الحدود التى لا يمكن ان تتخطاها صفات معينة .

ثالثا : ان اختلاف الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ــ الى درجة التعارض أحيانا ــ من طبقة الى طبقة ومن قطاع الى قطاع فى المجتمع الواحد وما يصاحبه من اختلاف الحضارات الخاصة ، يؤدى الى وجود أكثر من صيغة للتطبيع الاجتماعى ولعلاقة الانسان بالبيئة وبالتالى الى وجود أكثر من نمط للشخصية . ولكن بالرغم من وجود أنماط عديدة للشخصية فى الريف المصرى ، فان من الممكن ان نتحدث عن شخصية « **منوالية** » ، بالمعنى الاحصائى ، من حيث درجة شيوعها فى المجتمع ومن حيث درجة تمثيلها للخصائص الاساسية للشخصية فيه .

رابعا : ان الشخصية ، **فردية كانت او قومية ، ليست** مجرد حاصل جمع خصائصها ، **وانما هى التركيب** الدينامى ــ فى شكل **صيغة كلية ــ الذى ينتج عن تفاعل** هذه الخصائص . ولهذا ، فان وجود خصلة ما فى نمط معين للشخصية لا يعنى بالضرورة ، وربما لا يمكن ان يعنى ، ما يعنيه وجودها فى نمط آخر للشخصية ، فالمهم هو وضع الخصلة أو الخاصية فى الصيغة الكلية ، ومركز الخاصية أو دورها بين مجموع الخصائص الأساسية فى النمط هو عنصر أساسى فى تحديد معناها .

الخلفية الاجتماعية للشخصية المصرية

لعل من أبرز خصائص الخلفية الاجتماعية للشخصية المصرية استقرار الظروف الطبيعية والاجتماعية العامة استقرارا يندر ان يحدث لشعب اخر . فالخصائص المناخية لوادى النيل لم تتغير منذ آلاف السنين ، **وتغيرات** الطقس فى المنطقة بطيئة رتيبة ولا تخرج عن الانتقال من شتاء دافىء قصير الى صيف حار طويل ، وكلاهما جاف .

ومن جهة أخرى فان « **التجانس الطبيعى** » كما يقول جمال حمدان هو « **صفة جوهرية فى البيئة المصرية ، فالوادى كله وحدة فيضية ، أما التفرقة التقليدية بين الدلتا والصعيد فاختلاف فى الشكل والمساحة قبل ان يكون فى التركيب والنسيج .. واذا كان ثمة فارق فهو فى الدرجة لا فى النوع ، ولا محل لأى شىء كثنائية فى اللاندسكيب المصرى** » .

وقد نتج عن استقرار الأحوال المناخية والتجانس الطبيعى ان « مصر كلها كما يقول جمال حمدان اقليم زراعى واحد على طوله ، اما اقاليمها المحلية فاقل من ثانوية او حتى ثالثة فى مرتبتها التصنيفية .. ولهذا كله فان الفروق المحلية فى الانتاج الزراعى أقل بكثير من القاسم المشترك الأعظم وتتضاءل بجانبه » . فاذا انتقلنا من هذا الى بعض المظاهر الحضارية الأخرى وجدنا انه ، باستثناء حالات قليلة جدا ، فانا « **لا نكاد نجد اختلافات تركيبية ملموسة بين قرى الوادى أو المسكن القروى فيه** » ..

ونخلص من هذا كله الى ان وحدة البيئة المناخية ووحدة البيئة الجغرافية ووحدة البيئة العمرانية حقائق اساسية فى مقومات الحضارة المصرية . وقد كانت هذه الوحدة من العوامل الحاسمة فى ظهور الوحدة السياسية فى مصر ، بعـــد فترة « **دول المدن** » ، منـــذ حوالى ستة الاف سنة . وخلال هذه المدة لم يحدث كما يقول جمال حمدان ان « **انفرط عقد وحدتهـــا وتدهورت الى انفصاليات اقليمية الا فى حالات** نادرة شاذة للغاية اغلبها **مفروض من قوى أجنبية دخيلة** » ، بل « انه حتى فى **ظل الاستعمار الأجنبى لم تفقد** مصر وحدتها » .

ومنذ أكثر من ستة الاف سنة والمصرى يعيش فى وادى النيل فلاحا فقيرا ، تعيش على جهده طبقة اقطاعية مستغلة ، تتصرف فى شئونه حكومة مركزية قوية . وهذا وضع اقتضته ظروف ايكولوجية ، اذ انه « بغير ضبط **النهر يتحول النيل .. الى شلال خصم جارف ، وبغير ضبط الناس يتحول توزيع الماء الى عملية دموية ... ولهذا يصبح التنظيم الاجتماعى شرطا اساسيا للحياة ، ويتحتم على الجميع ان يتنازل طواعية عن كثير من حريته ليخضع لسلطة أعلى توزع العدل والماء بين الجميع** » وبين الزراعة بالرى والزراعة بالمطر يكمن ، كما يقول جمال حمدان ، فارق جوهرى . فان الأرض تقتضى وجود حكومة مركزية ذات سلطان واسع بدونها يتهدد كيـــان المجتمع كله ، وهذا أمر غير ضرورى فى مجتمعات الزراعة على المطر . (وان كان الذى حدث هو أن التنظيم الاجتماعى اصبح قهرا وتسلطا وزع على الناس الألم بدل العدل والعوز بدل الماء) .

ونتيجة لهذه الضرورة الايكولوجية أصبحت الحكومة وسيطا بين الانسان وبيئته ، فالفلاح المصرى لا يتعامل مع بيئته مباشرة وانما من خلال البيروقراطية الحكومية . « وبتعبير آخر فان الحكومة ــ فكرة وجهازا هى بالضرورة اداة التكامل الايكولوجى بين البيئـــة والانسان » .. ولهذا لم يكن غريبا « **ان العقد الاجتماعى .. كان قائما على الماء** : (اعطنى أرضك وجهدك ، اعطك انا مياهى) » كما لم يكن غريبـــا ان يكون الحكم الفردى المطلق ، الأوتوقراطية العارمة ، هو نظام الحكم فى مصر طوال تاريخها القديم وحتى عهد قريب . (جمال حمدان .. شخصية مصر) .

وقد كان هذا الوضع اساس التركيب الاجتماعى فى مصر طوال ستة آلاف سنة ، فقد كان هيكل المجتمع يتكون من العناصر الاساسية الاتية : **ملكية طاغية ، وارستقراطية اقطاعية** ، يسندهما جهاز بيروقراطى ضخم ، فوق قاعدة عريضة من البروليتاريا الزراعية . وبعبارة أخرى كان المجتمع ينقسم الى طبقتين : قلة تملك وتحكم ، واغلبية ساحقة تعمل دون أن تملك شيئا ، وهو وضع كان أقرب الى نظام الطبقات المغلقة الذى عرفته الهند لقرون عديدة.

لقد كانت الأرض ، مصدر القوت الوحيد للفــلاح المصرى ، منذ الاسرة الأولى حتى منتصف هذا القرن ، ملكا للحاكم والطبقة الأرستقراطية يتصرفون فيها وفى كل من عليها كحق مطلق لامنازع فيه . « لم يكن المصرى يملك شيئا من أرضه ، ولا من غير ارضه . كلهـــا اقطاعات للفرعون وأسرته ، وللمعبد وســـدنته ، ثم لبطليموس فالامبراطور فى رومة وفى بيزنطة ، ثم للخلفاء فى شـــبه جزيرة العرب جنوبا وشمالا ، ولمن جاء بعدهم من حكام مصر الأجانب ، أبناء طولون والاخشيد والفاطميين والايوبيين والمماليك والباشوات واسيادهم فى الاستانة ، ثم لاسرة محمد على والمقربين منها ، فللدائنين والمرابين ، واخيرا ارحم من الغرباء ولا أضعف أثرة من سابقيهم أو حقبهم الباشوات والبكوات المصريين انفسهم ، وهؤلاء لم يكونوا أصحاب الشركات الكبرى زراعية ام صـــناعية » . (حسين فوزى .. سندباد مصرى)

وكان هدف كل سياسة للطبقة الحاكمة المستغلة هو ضمان امتلاء خزائن الدولة والارستقراطيين بالمال . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف هان كل شىء واستبيحت اقوات الفلاح واعراضه بل وحياته .

وقد ادى وجود السلطة المركزية القوية وتسلطها الى تعرض المصرى على مر العصـــور لضروب من التحـــكم والاستغلال والاذلال لم تتعرض لها شعوب كثيرة أخرى .

والشواهد على استبداد حكام مصر منذ عهد الاسرة الأولى واستغلالهم للفلاح المصرى عديدة . ويكفى ان نذكر منها انه عاش على الأرض غريبا لا يملك منها شيئا ، حتى ما تغله لم يكن يملك حرية التصرف فيه .. « **كان الاقطاع هو القاعدة الاصولية والاستغلال المطلق هو (الأمر اليومى) ولقد كانت السخرة والكرباج والتعذيب من وسائل الارهاب منذ الفراعنة وحتى العثمانيين وكانت تتدرج على كل المستويات ابتداء من الحاكم خلال الباشا والعمدة حتى الخفير النظامى » . (جمال حمدان .. شخصية مصر)**

وينطبق على حال الفلاحين المصريين فى تاريخهم الطويل ما قاله **حسين فوزى** عن حالهم فى العهد العثمانى من انهم لم يجدوا « سوى الامعان فى نهبهم وسلب اقواتهم وكرامتهم ، حتى ليحرم عليهم صنع رغيف الحنطة التى تعبوا فى أعداد الأرض لها ، وبذرها وريها وجمعها وحصدها ، فالأوامر ان تسلم الغلال راسا الى الكشاف والملتزمين . سوف يهرب الفلاحون من قراهم – للمرة كم ؟ لا ادرى – أمام جباة الضرائب ومقارعهم وفلكاتهم وسياطهم ، فيضم الكشاف ضرائبهم الى ضرائب القرية المجاورة .. ان لم يكن أهلها هم أيضا هاجروا !! » ويقول **جمال حمدان « لا يعرف تاريخ مصر من ينكر ان الطغيان والبطش من جانب والاستكانة والزلفى من الجانب الآخر هو من أعمق وأسوأ خطوط الحيــاة المصرية على العصور ، فهى فى الحقيقة النغمة الحزينة الدالة .. فى دراما التــاريخ المصرى »** ..

وقد ترتب على هذه الاوضاع الاجتماعية الاقتصادية ان كان نصيب الفلاح المصرى من عائد عمله القيراط الخامس والعشرين ، على حد قول ابن اياس ، أو ، بعبارة أخرى، لا شىء .

كان هناك حراك اجتماعى بالطبع ، وكان اهم اشكاله الحراك المهنى – ولكنه كان محدودا . ولم تؤد تراكماته الى تغيير التركيب الطبقى للمجتمع ولا العلاقات بين الطبقات المختلفة بدرجة محسوسة . والغريب انه كان – دائما – على حساب الريف وادى الى افقاره .

وقد صور هذا الوضع الطبقى على انه « **الوضع الطبيعى** » ، وساد اعتقاد فى ان من وصل الى القمة وصل بجهده وأن من بقى فى القاع بقى لتقاعسه او فشــله ، كما صور استغلال الطبقة الحاكمة لطبقة الفلاحين على انها وصاية تقتضيها ضرورة رعاية مصالح الفلاحين والمصلحة الاجتماعية العليا .

ونتيجة لهذا الفهم للاوضاع الاجتماعية التقليدية ساد الاعتقاد بأن أية محاولة للتغيير هى بالضرورة موجهة ضد **« النظام الطبيعى »** او هى بعبارة أخرى تهديد لمصالح الفلاح المصرى ووجوده ، **وهذا يذكرنا بالنغمة الشائعة فى الفكر الراسمالى والتى تتمثل فى ان أية محاولة للتغيير الجذرى فى الاوضاع الاجتماعية الاقتصادية هناك تنطوى على تهديد للحياة فى المجتمع كله .**

ولم يكن من العسير على الطبقة الحاكمة والمستغلة ان تجد من بين أفرادها ومن الانتهازيين من جماهـير الشعب من يتولى عملية الدفاع عن هذه الاوضاع وتبريرها. والاغنية « الطريفة » التى تقول : « محلاها عيشة الفلاح – مطمن قلبه ومرتاح » وتقول « الشكوى عمره ما قلهاش أن لاقى ولا ملقاش » هى مثال من أمثلة عديدة على الدور الخطير الذى لعبه المثقفون التقليديون فى تخدير الفلاح المصرى وقتل روح التمرد والقدرة عليه فيه ، وبالتالى تمكين الطبقة المستغلة منه .

بعض ملامح الشخصية المصرية

اهم مفاتيح فهم الشخصية المصرية فى نظــرنا هى الوحدة الطبيعية والسياسية والاســتقرار النسبى عبر التاريخ ، وهما طرفان قل ان يتوفرا معا أو بالدرجة نفسها التى توفر بها الفلاح المصرى ، لشعب آخر . ولهــذا فليس غريبا ان يكون « **التصلب النسبى** » من ابرز ملامح الشخصية المصرية . وهى خاصية تبدو فى عروق المصرى عن أن يقبل طواعية اجراء تغيير جذرى فى أى جانب من جوانب حياته ، وقيمه واساليب سلوكه بالذات . ومن الشواهد على ذلك **بقاء كثير من العناصر الحضارية التى ترجع الى عهود بعيدة حتى العصر الحاضر .** « فالمشابهة تكاد تكون تامة بعد الاصل القديم (الفرعونى) والواقع المعاصر ســواء فيما يتعلق بالمبانى أو أدوات الزراعة أو ادوات العمل والمعيشة » ، والفلاحون المحدثون لم يرثوا عن اجدادهم هذه المظاهر المدنية فحسب ، وانما انحدرت اليهم أيضا بعض الخصائص النفسية والعادات الاجتماعية وتراث ضخم من الالفاظ والعادات والخرافات. (محمد العزب موسى .. وحدة التاريخ المصرى مجلة الكاتب يناير ١٩٦٩) الشخصية المصرية ، بعبارة أخرى، ليست دينامية ، فاستجابتها للاحداث من حولها ليست فى درجة ايقاع الاحداث نفسها (والتصلب – بطبيعة الحال ليس خصلة سلالية موروثة ، ولكنه نمط استجابة مكتسب تفرره اساليب التطبيع الاجتماعى المتسلطة المترمتة ،

والمناخ الاجتماعى العام الذى يتميز بالقهر ، والظروف الاجتماعية الاقتصادية التى تتسم بالاستغلال) .

ولهذا كان ذلك الاستمرار النادر لكثير من القيم ، الدينية والأسرية بخاصة ، وكثير من أساليب السلوك . وكان أيضا حرص المصرى على البقاء حيث ولد ، ويدل سلوك عمال التراحيل واغانيهم على ان الفلاح المصرى شديد الاحساس بالغربة اذا اضطرته ظروفه الى الخروج من القرية ، فاذا اضطر تحت ظروف طرد قوية لا قبل له بتعديلها الى الهجرة من موطنه الأصلى الى مكان آخر ، احتفظ فى المهجر بكثير من قيمه وأساليب سلوكه التى اعتاد عليها فى القرية ، حتى حين تكون هذه القيم واساليب السلوك غير وظيفية . والاختلاف الذى يسميه البعض فوضى فى لباس القاهريين ولغتهم وسلوكهم . فى الاماكن العامة مثلا — هو مظهر من مظاهر احتفاظ المهاجرين من الريف ببعض المقومات الحضارية الريفية ومقاومتهم — التى تصدر عن وعى احيانا — لعملية امتصاص المدينة لهم .

ومن المقومات الأساسية للشخصية المصرية الشعور بعدم الحيلة . فقد عاش المصريون كالغرباء ، أو غرباء بالفعل ، فى مجتمع لم يكونوا يملكون من القدرة على **التدخل** فى سير الحوادث فيه شيئا ، بل ان وجودهم لم يكن يدخل فى الاعتبار الا حين كان يراد لهم ان يؤدوا دورا ما . **وقد قتل هذا الوضع فيهم ليس فقط القدرة على تغيير الواقع حين كان هناك أكثر من مبرر لتغييره ، بل وايمانهم بحقهم فى التغيير ، وقدرتهم عليه .**

ويعكس الفولكلور المصرى ، فى الغناء والاقاصيص والملاحم بصفة خاصة ، وهذه المشاعر بشكل واضح . فالروح السائدة فى كثير من الملاحم الشعبية المصرية الاصلية — **ايوب المصرى مثلا** — وهى شخصية المتألم الصابر ، تعبير صادق عن تصور المصرى لذاته . وفى الأغنية الشعبية ، وهى أكثر من مجرد صدى لمشاعر فردية أو مشاكل خاصة ، تعبير عن مشاكل الفلاح المصرى وعرض لموقفه منها . وقد فسر محمد الصياد شيوع الغناء فى مصر بتوالى البؤس والشقاء على الفلاح المصرى عصورا طويلة . ومن رأينا أن دراسة جادة — عن طريق تحليل المضمون مثلا — للاغانى الفولكلورية المصرية ستنتهى الى اصالة هذه المشاعر فيها وارتباطها الوثيق بالاوضاع الاجتماعية الاقتصادية . ومن الشواهد على مضمون الغناء الاجتماعى ووظيفته الاجتماعية ما يلاحظ من تشابه فى معانى الاغانى وايقاعها — الرتيب — فى مناطق المجتمع المختلفة ، برغم وجود بعض فروق شكلية .

وقد بلغ تسلط الطبقة الحاكمة والارستقراطية على الفلاح المصرى وتحكمها فى مصيره حدا أعجزه عن الرد أو محاولة التمرد وحصر كل تطلعاته فى امكان البقاء فقط. ولهذا فلم تكن « انتفاضات » الشعب المصرى — الفلاح فى الريف والفقراء فى المدن — ثورات تسعى الى احداث تغيير جذرى فى الاوضاع الاجتماعية الاقتصادية ، بقدر ما كانت محاولات للضغط على الحكومة أو الاقطاعيين لتخفيف وطأة استغلالهم وتوفير الخبز وامكانيات الحصول عليه . (لويس عوض .. تاريخ الفكر المصرى الحديث) . ومن ثم لم يتخذ تمرد الفلاحين شكل الهجوم على قلاع أمراء الاقطاعيين على نحو ما حدث فى ثورات الفلاحين فى أوربا ، بل اتخذ كما يقول لويس عوض **« صورة الصراع حول المحاصيل »** .

وربما كان المصريون من أول من عرف المقاومة السلبية ومارسها ، ومن هنا كان الطابع الذى غلب على حركاتهم القومية هو شىء قريب من العصيان المدنى . واغلب الظن ان ما نسب الى المصريين من ثورات كانت ثورات البورجوازية المصرية — ان جاز اطلاق هذا المفهوم على طبقة التجار والحرفيين التى شغلت مكانة الوسط — بين الفلاحين والاقطاعيين — التى تعارضت مصالحها هى الأخرى مع مصالح الارستقراطية والحكومة ، ولكن كان عندها — بعكس طبقة الفلاحين المصريين — القدرة على التمرد . ولسوء حظ الفلاح المصرى ، **كانت البورجوازية المصرية تتجه اليه للانتقام منه حين يفشل تمردها على السلطة .**

ونتيجة للاوضاع الاجتماعية والاقتصادية ادى النظام الى الاستكانة ، فاصبح الفلاح « مغلوبا على أمره يائسا .. من (الحياة) نفسها ، ومحروما من أمل (الحياة الجديدة). ولهذا كان متنفسه الوحيد هو (الحياة الجديدة) : انتاج الابناء . مما دفع نابليون الى أن يكرر مرارا « انه لو كانت كل جيوشه كالمصريين ، لملك العالم يعنى انهم قوم يفعلون ما يؤمرون » (جمال حمدان شخصية مصر) .

وفى جو التسلط والاستبداد لا يتوقف نجاح الفرد على امكانياته الحقيقية وجهده بقدر ما يتوقف على العلاقات الطيبة التى يتوصل الى خلقها مع الأشخاص فى مراكز القوة ، ويكون تفوقه على غيره نتيجة الايقاع بهم أكثر من كونه نتيجة منافسة شريفة نظيفة معهم . وهنا يكون النفاق والرياء مع الرؤساء والحقد والنميمة مع الزملاء من آليات العيش فى امان .

وان كانت النصرة فى الشدة والشهامة ليستا غريبتين او نادرتين فى ملامح الشخصية المصرية . وربما كانتا نتيجة للاحساس بالاشتراك فى الالم والمصير ومحاولة للتكاتف لمواجهة واقع ظالم قاهر .

وربما كان ضعف « روح المبادرة » وانخفاض مستوى الطموح « وهذه خصلة أخرى فى شخصية المصرى ، نتيجة للاحباط المتكرر لحاجات المصرى الاساسية وسطوة السلطة المركزية واستئثارها بحق اتخاذ القرارات ، مما يشعر المصرى دائما بانه عاجز عن ان ينجز شيئا بنفسه . وبسبب وجود هذا البعد فى شخصية الفلاح المصرى تحدث كثير من الاخطاء التى تصل الى حد الكوارث فى حياة الافراد والجماعات والتى يفسرها العجز عن اتخاذ قرار حين يتطلب الأمر ذلك ولم يكن هناك مسئول أكبر يعطى القرار . وقد ادى هذا الى نمو شعور بأن السلامة فى الخضوع والوداعة » ومما له مغزاه ان نصوص الاخلاق فى مصر القديمة تلح دائما على كلمة (الصمت) كفضيلة اساسية تتطلبها فى الفلاح الفقير « وهى كلمة يمكن ان تترجم بالسلبية والخضوع والانكسار » . (جمال حمدان .. شخصية مصر) .

ويرتبط بهذه الخاصية بعد آخر فى شخصية المصرى، وهو بعد ساعدت على خلقه سطوة الطبيعة على المصرى ، فى صورة تقلبات مستوى ماء النيل بخاصة ، وسطوة الحكومة المركزية ، فى صورة قراراتها التعسفية بالثواب أو بالعقاب . ونعنى بهذا البعد « **القدرية** » ، فالاعتقاد بان كل ما يحدث للانسان ــ نجاحه أو فشله ، عافيته أو مرضه ، بقاؤه أو موته .. الخ ــ هو مقدر له ، وبأن الجهد الانسانى ــ مهما عظم ــ عاجز عن ان يدفع القدر ، اعتقاد راسخ بين فلاحى مصر . وقد انعكس هذا فى ظاهرتين ، أولاهما : « الدعوة الى الصبر والحث عليه ، لان الصبر مفتاح الفرج ، ولأن الأرزاق ليست بالسعى وراءها وانما هى مقدرة لابد منها » ، والثانية : هى « الاستسلام وقبول الحياة كما هى بمرها وحلوها » .. (محمد محمود الصياد .. نفسية الشعب المصرى من أغانيه مجلة علم النفس أكتوبر ١٩٤٥) .

وهذا يفسر عزوف الفلاح المصرى عن مواجهة المشاكل التى تصادفه ، مباشرة والاعتماد على قوى غيبية والاستعانة بوسائط غير انسانية فى محاولة حل هذه المشاكل . وان ظواهر مثل « الارواح » والنذور ، والزار ، هى من المقومات الاساسية لحضارة الريف المصرى . ومثل ذلك الاهتمام بالطالع ، وهو أمر تخصص له الصحف والمجلات مساحات ثابتة ويقرؤه معظم القراء دوريا ، وربما كان هو كل ما يهم بعض القراء فى الصحيفة .

ومن صور السلوك الشائع فى ريف مصر ، وحضرها ايضا ، الاغراق فى الغيبيات فى حالات الأزمة . فبدلا من ان تشد الأزمة العزيمة وتزيد الاصرار وتعبىء قوى الكفاح، فانها تدفع الكثيرين الى استجابات هروبية لا تؤدى الا الى مزيد من تشتيت الجهد وبعد عن القصد ، كما يحدث فى الاغانى التى تحمل شكاية الفلاح المصرى الى « تاجر الود » او « طبيب الجراح » أو « قاضى الغرام » أو حين يحمل الفلاح شكاية الى ضريح « ولى » أو الى صانع « العمل » . وقد بين سيد عويس فى دراسة رائدة لملامح المجتمع المصرى المعاصر كيف ان كثيرا من فلاحى مصر قد اعتادوا منذ مئات السنين على الشكوى لاضرحة الاولياء ــ وضريح الأمام الشافعى بصفة خاصة ــ من مصائب ألمت بهم أو ظلم وقع عليهم ، بعد ان عز عليهم ان يجدوا من البشر من يستمع لهم وينصفهم .

ويبدو لنا ان هذه القدرية هى نفسها التى تفسر وجود الامل عند الفلاح المصرى مهما نزلت به النوازل ومهما قاسى وعانى فهو يؤمل فى الفرج « اشتدى أزمة تنفرجى ». وربما كان فى وجود الامل ما يفسر الاحتمال غير العادى للمصرى وصموده رغم كل ما تعرض له من ظلم وقهر .

وقد نتج عن ضعف روح المبادرة والقدرية ، ميل الفلاح المصرى الى التواكل الذى يبدو فى الاعتماد على الغير فى احداث الظروف التى تضمن له اشباع حاجاته وحماية مصالحه ، وفى الانتظار حتى تحدث الواقعة ليتحرك لمواجهتها . هو لا يرى داعيا للتحرك قبل حدوث الامر لانه ولا يثق فى قدرته وحده على تفسير الأمر ان هو وقع فعلا .

كما نتج عنهما استغراق الفلاح المصرى فى الحاضر ، والاحساس بعبء نفسى ثقيل حين يضطر الى التطلع الى المستقبل والتخطيط له ، وهو عبء يحاول التخلص منه ومن عجز يحس به بالعبارة الشائعة « ان شاء الله » .

وترتب على العلاقة بين المصرى والسلطة فى المجتمع نظرته اليها على انها شر واستغلال ، وعدم ثقته فيها ، وعزوفه عن الامتثال لأوامرها ، مما عقد بدوره أسلوب

السلطة فى معاملة الفلاح المصرى . ومن الشواهد الهامة على هذا التباعد مقاومة كثير من المجتمعات المحلية لسلطة الحكومة المركزية ، وعزوفها من الالتزام بقوانينهـــا ، واصرارها على الاعتماد على مصادرها هى . وهى امور تبدو واضحة فى استمرار وجود نظام « الثأر » وهو يقوم على فكرة حق القصـــاص ، برغم كل ما بذل من جهود لمحاربته . فقد احس الفلاح المصرى ان العدالة كما تعرفها الدولة وتنفذها هى عدالة صورية عاجزة عن ان تستوعب حضارته الخاصة . فبدلا من ان يكون القانون وسيلة لاحقاق الحق ونصرة المظلوم وحماية الضعيف ، استعمل كأداة قهر وارهاب فى يد الطبقة الحاكمة المستغلة .

وان رد فعل الناس فى ريف مصر حتى عهد قريب لتجنيد ابنائهم للخدمة فى « **جيش السلطة** » لابلغ دليل على الانفصام بين الحاكم والجماهير . فقد كان المجند يودع بالصراخ والعويل كما لو كان ذاهبا الى حتفه (فالغريب ان الخدمة العسكرية حتى منتصف هذا القرن اقتصرت على أبناء الفلاحين الفقراء الذين لم تسمح لهم ظروفهم المالية بدفع البدل النقدى للخدمة العسكرية أو بدفع رشوة للطبيب المكلف بفحص من هم فى سن التجنيد واختيار اللائقين للخدمة منهم) .

الا ان شعور الفلاح المصرى تجـــاه السلطة ليس ببســـاطة مجرد كراهية بالغة أو عدم ثقة مطلقة . فقد ترتب على ما يبدو من مقـــدور السلطة من امكانيـــات وما تستطيع ممارسته فى حياة الفلاح المصرى من تصرف ظهور شعور آخر بالاعجاب والرهبة ، أى ان شعوره تجاهها مزيج من الكراهية والاعجاب . وهذا يفسر تعلق الناس « بالميرى » .

ويرتبط بهذه الملامح فى الشخصية المصرية ، وينتج عنها ، شعور عميق بالحزن لدرجة ان وجوده أصبح من أهم خصائص حياة المصرى ، **فاغلب تقاليد المصرى وعاداته وطقوسه ترتبط بالتعبير عن الحزن** ، وتشـــير الى ان المصرى ــ برغم ما قد يبدو عليه احيانا من سعادة ــ يشعر فى اعماقه بالاكتئاب الذى هو طابع مزاجه الدائم . والملاحظ ان المصرى يشعر بالقلق اذا هو استمتع « خلسة » بالحياة ولو للحظة ، ولهذا كانت العبارة التقليدية «اللهم اجعله خير» وترددْ حين « يفرط » المصرى فى الضحك . والتعبير عن الحزن لوفاة قريب أو عزيز ، أو مجاملة فى وفاة قريب أو عزيز ، يخرج فى اغلب الاحوال عن مدى الالم الحقيقى الذى يحس به المصرى فى مثل هذه المناسبات . ويعبر الغناء ــ وبخاصة العاطفى ــ المصرى عن هـــذه الخاصية تعبيرا واضحا . فربما كانت الشكوى من الحرمان والهجر أكثر النغمات شيوعا فيه . وان وجود الآهات و « الليل » فى معظم الأغانى ليس من سبيل المصادفة .

ولكن يبدو ان ما عاناه المصرى من الم وما تعرض له من تسلط قد أكسبه صلابة واصرارا على الاحتمال ، وبعث فيه رغبة فى التمرد والثأر . ولكن لما كان المصرى عاجزا عن الرد الايجـــابى المباشر على المتسلطين عليه ومستغليه ، الذين حرصوا دائما على تجريده من امكانيات الرد ، فقد لجأ الى أساليب سلبية عبر فيها عن سخطه وغضبه وسخر فيها من مستغليه ، وبذلك نفس عن احساسه بالضيق والتبرم . ولسنا نظن ان النكتة تشغل فى تراث أى شعب من الشعوب المكانة التى تشغلهـــا فى التراث الشعبى المصرى . وان مضمونها الاجتماعى ، ووظيفتها التنفسية الانتقامية ، وهمـــا أمران ليس من الصعب الكشف عنهما اذ حللت النكتة تحليلا علميا ، لهما سببان كافيان لانتشارها الواســـع .. ولعل هذا يفسر ما بدا **لأحمد امين** غريبا من « ان أشد الناس بؤسا واسواهم عيشة واقلهم مالا واخلاهم يدا أكثر الناس نكتة » .. « وكأن الطبيعة التى تداوى نفسها بنفسها رأت البؤس داء « فعالجته بالنكتة دواء » ، ويفسر رأيه ان « فى العالم الشرقى اشـــهر أمة بالنكتة الأمة المصرية » . والقصص الفولكلورى القديم هو الآخر تعبير عن المشاعر نفسها وتنفيس عن الضيق الذى يترتب عليها . وربما كان هذا من اسباب بقائه حيـــا فى صدور الحفاظ أو تداوله فى شكل منشورات سرية حتى عهد قريب .

بقى بعد آخر من أبعاد الشخصية المصرية ، ونعنى به « **الحفاظ على ماء الوجه** » ، أو الحســاسية البالغة حدا مرضيا لكل ما ينال من كرامة الشخص أو يخدش كبرياءه . فقد لا يكون فى العالم كله مجتمع آخر تمثل فيه قيمة « الحفاظ على ماء الوجه » ما تمثله فى شخصـــية المصرى ، والعربى بعامة . ويؤدى الخوف من التورط فى اخطاء قد تنال من « ماء الوجه » الى ممارسة المصرى العادى لقدر من الضبط لسلوكه يبلغ فى احيـــان كثيرة درجة الكف المرضى . ويؤدى الاحساس بالضعة نتيجة لحدوث ما يقال من « ماء الوجه » الى اقدام المصرى على الانتحار فى بعض الأحيان .

وفى سبيل تفادى حدوث ما ينال من « ماء الوجه »

يلجأ كثير من الطلبة ـ مثلا ـ الى الغش فى الامتحان فى محاولة لاجتيازه . ولا يؤلم الطالب ـ عادة ـ الرسوب فى حد ذاته بقدر ما يخفيه العار والفضيحة اللذان قد يترتبان على الرسوب . وليس هذا قاصرا على الحالات التى تحدد فيها نتيجة الامتحان مستقبل الفرد ولكنه شائع فى كل موقف يعرض كرامة الفرد للخطر . وفى مجال العمل لا يهم معظم الناس انجاز العمل على وجه مرض بقدر ما يهمهم انجازه بصورة تمنع اتهام الآخرين لهم بالعجز ، فالمهم هو ان يؤدى العمل بشكل « يحفظ ماء الوجه » .

والانشغال بحفظ « ماء الوجه » اساسا هو الذى يفسر عجز الكثيرين عن مواجهة انفسهم فى عملية نقد ذاتى جاد بناء ، ونزوعهم الى القاء اخطائهم على غيرهم أو على قوى غيبيه مثل « القدر » أو « الظروف » .

السلبية والايجابية فى الشخصية المصرية

حاولنا ـ على أساس انطباعاتنا أصلا ـ أن نرسم الخطوط العريضة للشخصية المصرية ، نقصد الفلاح المصرى . واقتصرنا على الشخصية « المتوالية » فى الريف المصرى ـ وبهذا اغفلنا الانماط غير الشائعة الكثيرة ، ما كان منها منحدرا من الماضى البعيد أو ما ظهر نتيجة للتغير فى بعض جوانب الحياة فى المجتمع المصرى .

ولم نتبع فى رسم هذه الصورة الاتجاه الشائع عند كثير ممن كتبوا فى النمط القومى للشخصية ، والذى تمثل فى بناء النمط كله على اساس خصلة اساسية أو خصال قليلة ، فجاءت الانماط عاجزة عن أن تعكس ثراء موضوعها وتعقده . وهذا هو الاتجاه الذى سار فيه بعض الكتاب المصريين ، مثل **حامد عمار** فى محاولة رسم الشخصية المصرية على انها شخصية فهلوية . (برغم تقديرنا للجهد الذى بذله حامد عمار فى محاولة رسم هذه الشخصية ، فانا ناخذ عليه امرين : أولهما اقتصاره على بعد واحد هو « الفهلوية » وبناء الصورة كلها على اساسه ، وثانيهما : تصوره لهذه الشخصية على انها « المصرية » فى حين انها ليست شائعة الا بين أفراد الطبقة الوسطى فى حضر مصر ، وحضر مصر لا يمثل أكثر من خمس سكانها) كما اننا لم نلتزم بالاتجاه نحو محاولة رسم صورة للشخصية خالية من التناقض ، **بل حرصنا على تسجيل التناقض** وبالصراع داخل شخصية المصرى ، عن ايمان بانهما من الخصائص الاساسية فيها ، وفى أى شخصية أخرى .

بقيت نقطة أخيرة وهى تقويم الملامح التى عرضنا لها فى شخصية المصرى والحكم بسلبيتها أو ايجابيتها . وفى راينا ان المعيار « **السليم للايجابية أو السلبية فى ملامح الشخصية هو اسهامها فى تنمية قدرة الانسان على فهم الواقع الذى يعيش فيه والتحكم فيه واستغلاله لمصلحته أو تعويضها لذلك ، وكل ما يدعم هذه القدرة ايجابى وكل ما يعطلها سلبى** » .

وان غلبة طابع « **السلبية** » على ملامح الشخصية المصرية ليس على الاطلاق مجرد نتيجة نظرة غير منصفة أو تشاؤمية اليها ، وانما هو نتيجة حتمية للظروف الاجتماعية والاقتصادية غير المواتية التى نشأت فى ظلها هذه الشخصية وتشكلت ، والتى لم يكن من الممكن ـ فى راينا ـ ان تنتج غير شخصية ترجح سلبياتها ايجابياتها .

وبرغم تسليمنا بسلامة معظم ما أثير ضد مفهوم النمط القومى للشخصية من نقد ، فانا نرى ان الاسهامات النظرية والفائدة العلمية التى يمكن ان تتحقق منه تبرر مواصلة الجهد فى سبيل حل مشكلاته . وفى راينا ان نقاط الضعف فيه ليست اخطر من نقاط الضعف فى كثير من المفاهيم المعتمدة ، كما انها ليست من الخطورة بحيث تجعله عديم الجدوى . **واذا كانت دراسات النمط القومى للشخصية قد حققت نتائج مشجعة فى محاولة فهم الصور الحضارية والاجتماعية المتقدمة** ـ وفى الدراسات عن اليابان والمانيا والاتحاد السوفيتى شاهد على ذلك ـ فان الأمل كبير فى أن تقدم اسهامات طيبة بالنسبة لمجتمعات كالمجتمع المصرى ، ليست على درجة تعقد المجتمعات السالفة الذكر .

ان الرومانسية فى محاولة فهم الشخصية المصرية لن تساعد على الوصول الى فهم موضوعى لها . وان التحديات الخطيرة ـ فى الداخل وفى الخارج ـ التى تواجه الانسان المصرى المعاصر تتطلب منا تأمل الشخصية المصرية ، ومحاولة رسم صورة موضوعية لها ، بايجابياتها وسلبياتها ، كأساس لأية سياسة للتغير الاجتماعى . وهذا ما حاولنا ان نسهم فيه بهذه الدراسة . نحن لا ننكر ان دراسات مثل دراستنا لا يمكن ان تفعل أكثر من ان تحدد بعض جوانب الشخصية المصرية وتفتح الباب فى محاولة تفسيرها ، ولكننا نثق فى قدرة دراسة امبيريقية للاتجاهات وتحليل للتراث الشعبى ـ مثلا ـ على الوصول بالفهم لهذا الموضوع الى مستويات أكثر دقة وثراء .

عزت حجازى

القروى المصرى بين التقليد والتجديد

محمود عوده

يدخل بعـد التقليد ـ التجديد فى نطاق النماذج المثاليـة التى يطورها علماء الاجتماع لوصف المجتمعات والأشخاص ، وتصنيفهم وفقا لدرجة الصلابة أو المرونة ، المحافظة أو التقدمية ، الانغلاق على النفس أو الانفتاح على العالم . اى ان صفة التقليد ، أو التجديد تنسحب على المجتمعات كما تنسحب أيضا على الأشخاص . فهى تعنى بالنسبة للشخص غلبة السمة المحافظة ، أو السـمة المحددة والمرنة على اتجاهاته وآرائه وأفعاله ، أو هى قد تشير الى شدة تمسكه بميراث السلف ، أو تخليه عن هذا الميراث ، أو انصياعه للمعايير التقليدية ، أو خروجه على هذه المعايير .

وتشير هذه الصفة أو تلك ـ عند مستوى المجتمع ـ ببسـاطة الى درجـة شـيوع الاتجاهات المحافظة ، أو الاتجاهات المرنة المحددة بين أفراده ، كما تتحدد أيضا بمدى تعاطف المجتمع مع أبنائه المجددين ، أو تخليه عنهم ورفضه لهم .

وينبنى نموذج التقليد ـ التجديد على أعمال روبرت ردفيلد R. Redfield وبخاصـة ثنائيتـه الشـهيرة التى يشير القطب الأول منها الى حالة المجتمع الشعبى ويشير القطب الثانى الى حالة المجتمع الحضـارى ، او المجتمع الذى حقق شوطا طويلا فى مضـمار المدينة Civilization ، بالاضـافة الى أعمال روبرت ميرتون R. Merton ، وبخاصـة نموذجه المثالى الذى يميز بين حالتين احداهما تمثل المحلية بينما تمثل الثانية الانفتاح على العالم .

والمقصود بالنموذج المثالى ، أو الثنائية ـ هنا ـ صياغة نظرية محددة سلفا لوصف ما يجرى من وقائع سلوكية وعقد المقارنات بينها ، ومن المهم أن نضـع فى اعتبارنا أنه قد لا يكون هناك وجود امبيريقى لمثل هـذه النماذج المثالية ، أو الثنائيات ، ولكنها يمكن أن نصاغ وتطـور بتحديد خصائص السلوك موضـوع الملاحظة أو التحليل ، وهنا نقارن هذه النماذج المثالية بما هـو موجود بالفعل من أنماط السلوك الواقعية لنرى الى أى طرف تستقطب ، فالنموذج المثالى اذن أداة منهجية تعين على الفهم ، والتحليل ، والتفسير .

ومع أن النماذج المثالية تعد أداة منهجية وتحليلية فى غاية من الأهمية ، الا أنها تعانى من نقطة ضعف أساسية تتمثل فى أنها ـ أى هذه النماذج ـ قد تهول الفوارق بين قطب وآخر وتضخمها ، كما أنها تفترض حـدودا تعسفية بين ما هو تقليدى ، وما هو تجديدى أو عصرى ، أو بين ما هو شعبى وغيره ، كما أنها أيضا تفترض وجود حالتين متضادتين تماما وهو افتراض لا تسـنده دعائم امبيريقية . وحرصا على تلافى هذا التهويل من ناحية ، وتحاشيا للأحكام التعسفية من ناحية أخرى ، يميل بعض علماء الاجتماع الى افتراض وجود متصل ينتهى كل طرف من طرفيه الى قطب من القطبين ، اى ان كل قطب من قطبى كل نموذج يمثل نقطة الانتهاء على هذا المتصل بحيث يمكن أن نعين مواضع المجتمعات والأشخاص على هذا المتصل . وفقا لدرجة قرب أو بعد خصائص المجتمع ، أو صـفات الشخص من قطب أو آخر .

ولقد بذلت عدة محاولات لتعين موضع الأشـخاص على متصل التقليد ـ التجديد ، واتخذت هذه المحاولات محكات مختلفة قادرة ـ من وجهة نظر أصحابها ـ على التمييز بين شخص تقليدى وآخر يميل الى التجديد ، أو عصرى . ونذكر من هذه المحاولات ـ على سبيل التمثيل ما يلى : ـ

١ ـ محاولة دانيل ليرنر D. lerner

اعتبر «ليرنر» أن الانغماس فى قضايا المجتمع ، والمشاركة فيها وبناء رأى حولها محك صالح للتمييز بين شخص تقليدى وآخر عصر أو يميل الى التحديد ، بحيث نجده فى دراساته عن مجتمعات الشرق الأوسط والتى نشرت فى مؤلفه الموسوم « تحـول المجتمع التقليدى » يحـدد تسعة أسئلة تدور حول القضايا العامة طالبا رأى المتحدث فى هذه القضايا ووفقا لنتائج هذا القياس نجـد ... ليرنر .. يميز بين ثلاث فئات من الأشخاص على النحو التالى : ـ

١ ـ عصريون

٢ ـ تحوليون

٣ ـ تقليديون

ويؤكد « ليرنر » أن الشخص العصرى ينبغى أن يكون لديه القدرة على التفاعل مع العالم الخارجى وبالتالى ينبغى أن يكون لديه رأى فيما يتعلق بالمسائل العامة .

٢ ـ محاولة بنفنيوتى Benvenuti

وتبنى هذه المحاولة على نفس المحك الذى وضعه « ليرنر » حيث صـمم هذا الباحث مقياسا مكونا من عشر قضايا عامة يطلب من المبحوث ابداء رايه بشأنها .. ولقد منح الباحث درجات للتمتع بالرأى حول كل قضية سواء كان هذا الرأى صائبا أم غير ذلك ، ومن ثم فان محك التقليد ـ التجديد هنا هو أيضا مدى انغماس الفرد واتصاله بقضايا المجتمع فيما وراء مجتمعه المحلى . ولقد قيس صدق مقياس بنفنيوتى هذا عن طريق مقارنة نتائجه بتقديرات مجموعة من المحكمين طلب منهم تعيين الأشخاص التقليديين والمجددين فوجد أن هناك درجة عالية من الاتفاق بين نتائج القياس ، وتقديرات هؤلاء المحكمين .

٣ – ولقد اتخذ كل من كوب Copp وهوب Hobb نمط العمل كمحك للتصنيف بين المزارعين التقليديين والمجددين فى مجتمعات ريفية أو بين أشخاص جامدين Tiexitle وآخرين مرنين بحيث كان نمط العمل الموجه تقليديا يميز الفئة الأولى بينما كان نمط العمل الموجه اداريا وتخطيطيا يميز الفئة الثانية .

٤ – كما بذلت محاولات أخرى فى نطاق علم الاجتماع الريفى بخاصة وفروع علم الاجتماع الأخرى بوجه عام للتمييز بين التقليديين والمجددين وفقا لدرجة تقبل الافكار أو التكنولوجيا الجديدة واستخدامها ، وتفترض هذه المحاولات أن الشخص الذى يسرع بتبنى الجديد سواء كان هذا الجديد فكرة ، أو مشروعا ، أو ممارسة بسيطة أكثر ميلا الى التجديد أو أكثر عصرية من غيره حيث يشير الميل الى التجديد – هنا – الى المبادرة أو التبكير النسبى من قبل بعض الأفراد بتبنى التجديدات واستعمالها استعمالا تاما ، ووفقا لمحك المبادرة أو الميل الى التجديد يمكن تصنيف الناس داخل النسق الاجتماعى . وهذا ما فعله روجرز فى مؤلفه المرسوم « انتشار التجديدات » فى تقسيمه للأشخاص الى خمس فئات على النحو التالى .

١ – المجددون

٢ – المتبنون المبكرون

٣ – الأغلبية المبكرة

٤ – الأغلبية المتأخرة

٥ – المتمهلون أو المتريثون

ولقد خلصت هذه المحاولات الى أن هناك فروقا بين الشخص التقليدى ، أو الشخص المجدد أو العصرى . وتتمثل هذه الفروق فى المجال الاجتماعى الذى ينتمى اليه الشخص من ناحية ، ودرجة اتصاله بالعالم الخارجى فيما وراء مجتمعه المحلى من ناحية أخرى . ويمكن أن نضع مجموعة الفوارق التى لاقت اتفاقا من أغلب المحاولات على النحو التالى :

أولا : – من حيث المجال الاجتماعى : –

١ – يميل المجددون الى الانتماء الى الفئات العمرية الشابة مما يعكس ارتباطا دالا بين الميل الى التجديد وحالة الشباب .

٢ – انتهت معظم البحوث الى أن المجددين ينتمون الى مكانات اجتماعية أرفع اذا ما قورنوا بغير المجددين ، ولكن ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن العلاقة الموجبة بين المكانة الاجتماعية والميل الى التجديد قد تعتمد فى بعض الاحيان على العنصر الجديد نفسه .

٣ – ربطت بعض البحوث بين الميل الى التجديد وبين المستوى التعليمى المرتفع كأحد أبعاد المكانة الاجتماعية .

٤ – انتهت معظم البحوث الى أن المجددين ينتمون الى مستويات اقتصادية مرتفعة اذا ما قورنوا بغيرهم .

٥ – خلصت معظم الدراسات الى أن الميل الى التجديد يرتبط بالقدرة العقلية المرتفعة بالمقارنة بأعضاء المجتمع الآخرين ، حيث لوحظت علاقات معينة بين الميل الى التجديد ونسب الذكاء ، والقدرة على التعامل مع المجردات ، كما تشير بعض الدراسات أيضا الى أن المجددين يسجلون درجات أقل على مقياس للجمود أو التصلب .

ثانيا : من حيث درجة الاتصال بالعالم الخارجى : –

١ – المجددون أكثر انفتاحا على العالم ، كما أنهم أكثر متابعة للأحداث .

٢ – يتفوق المجددون فى القدرة على تصور الأحداث والمواقف .

٣ – غالبا ما يكون المجددون علاقات مختلفة ومتنوعة مع أشخاص من خارج المجتمع المحلى .

ولقد قمنا بدراسة تجريبية تستهدف التمييز بين الخصائص المرتبطة بالتقليد والتجديد فى قرية مصرية ، ونحن موجهون بنظرية سيولوجية نضع فى اعتبارها المتغيرات الاجتماعية والنفسية والثقافية كعوامل فعالة فى ديناميات التقليد أو التجديد ، بالاضافة الى وضعنا نتائج البحوث السابقة موضع الاعتبار ، ولقد استخدمت هذه الدراسة عدة مقاييس للتمييز بين الشخصية التقليدية والشخصية المجددة ، قائمة على عدة محكات يمكن وضعها على النحو التالى : –

١ – الاتصال بوسائل الاتصال الجمعى أو التعامل معها .

٢ – درجة التكامل الاجتماعى والسياسى ، أو الاحاطة بقضايا المجتمع الاجتماعية والسياسية .

٣ – وجود اتجاه سياسى محدد نحو بعض القضايا.

٤ – تقبل واستخدام نمطين من المشروعات الجديدة يمثل النمط الأول تجديدا فى اتجاه اجتماعى مركب كتنظيم الاسرة ، بينما يتمثل النمط الثانى فى تجديد زراعى لا يتمتع بهذه الدرجة من التعقيد .

وسوف نكتفى فى هذا المجال بعرض النتائج التى اسفر عنها تطبيق مقياس واحد من المقاييس التى استخدمت للتمييز بين القرويين المجددين وغيرهم ، وهو مقياس تبنى تجديدا اجتماعيا كتنظيم الأسرة . وقد ميزهذا المقياس بين فئتين من الأشخاص احداهما حاولت ممارسة هذا التجديد ولقد اعتبرناها فئةتضم المجددين ، بينما لم تحاول الفئة الثانية هذه الممارسة . واعتبرناها تضم التقليديين . ولقد قمنا بمقارنة خصائص وحدات الفئتين وفقا لغرض مستقى من التراث السابق ، ومؤداه أن المجددين يختلفون عن غير المجددين من زاويتين رئيسيتين تتمثلان فى المجال أو الواقع الاجتماعى ودرجة الانفتاح على العالم الخارجى فيما وراء المجتمع المحلى ، واعتبرنا المجموعة التى حاولت ممارسة هذا التجديد مجموعة تجريدية والمجموعة التى لم تقم بهذه المحاولة مجموعة ضابطة .

وينبغى أن نشير هنا الى أن الاتجاه نحو تنظيم الأسرة اتجاه مركب يضم بين جوانبه تراثا اجتماعيا عريضا ومتراكما من القيم الاجتماعية والاقتصادية والدينية التى تسيطر على المجتمع القروى وتحدد أنماط سلوكه ، ومن هنا فانه يختلف عن فعل تجديدى بسيط أو ممارسة محدودة كاستخدام بعض المهارات الزراعية المحسنة مثلا، ولقد تبين أن الأغلبية العظمى من أفراد المجموعتين قد سمعت بموضوع تنظيم الأسرة ، وهى تفهم مضمونه فهما غير محرف ، ولكن عددا محدودا من الافراد هم الذين حاولوا تنفيذه أو تجربته .

ونظرا لأن ممارسة واستخدام وسائل تنظيم الأسرة . تمثل تجديدا فى اتجاه اجتماعى معقد ، فانها تشير أيضا الى نوع من التعديل أو التغيير الذى طرأ على اتجاه قديم ولذلك فقد بدأنا بمحاولة لاستكشاف الأبعاد القيمية التى قد تكون متضمنة فى هذا الاتجاه بواسطة دراسة رأى القروى فى محددات المكانة الاجتماعية فى القرية ومحكات الرضى عن المعيشة ، ورأيه فى السن المناسبة لزواج الذكور والاناث ، وعدد الأبناء المناسب ، كل ذلك بطريقة مقارنة بين المجموعة التجريدية التى تضم المجددين والمجموعة الضابطة التى تضم التقليديين .

ويمكن وضع نتائج هذا المقياس على النحو التالى :ـ

أولا : ـ المقارنة بين المجددين وغيرهم وفقا لبعض ابعاد القيمية : ـ

أوضحت النتائج أنه ليست هناك فوارق بين المجددين وغيرهم من حيث النظرة الى محددات المكانة الاجتماعية فى مجتمع القرية ، بالاضافة الى أن النتائج تشير الى سيطرة المحددات الدينية والأخلاقية لهذه المكانة ، كما اشارت النتائج ايضا الى أنه ليست هناك فوارق حادة بين المجددين وغيرهم فيما يتعلق بمحكات الرضى عن المعيشة فى مجتمع القرية الا أنه كانت هناك فوارق ظاهرية تمثلت فى غلبة المحكات المادية لدى مجموعة المجددين .

ولقد حاولنا المقارنة بين المجموعتين وفقا لعمق العاطفة الدينية ونحن واضعون فى اعتبارنا أنه من الصعوبة بمكان قياس عمق هذه العاطفة على اعتبار أنها مسألة ذاتية بحتة يصعب الاستدلال عليها من مظاهر السلوك الخارجى . الا أننا اتخذنا من ممارسة الشعائر الدينية مقياسا اجرائيا بحتا قد يشير الى عمق هذه العاطفة ، وحينما عقدت المقارنة بين المجموعتين وفقا لذلك كانت النتيجة غير متوقعة تماما ، حيث أنه من الشائع أن تنظيم الأسرة قد لا يتفق فى بعض جوانبه مع أسلوب التفكير الدينى الذى يميز الشخص التقليدى ، وكان من المتوقع تبعا لذلك أن تحقق مجموعة المجددين درجة أقل من الولاء الدينى اذا ما قورنت بمجوعة التقليديين ، الا أن البيانات أشارت الى عكس ذلك . ويمكن أن ترجع هذه النتيجة الى عاملين على النحو التالى .

١ ـ احتمال فشل مقياس ممارسة الشعائر الدينية فى الدلالة على عمق العاطفة الدينية ، أو الولاء الدينى الحقيقى .

٢ ـ احتمال نجاح مضامين الاتصالات المختلفة فى ابراز الحقيقة التى مؤداها أن الدين ـ فى جوهره ـ لا يقف عائقا أمام التخطيط الاجتماعى والاقتصادى للأسرة ، وازاء ذلك يصعب الحسم برأى محدد .

ولقد أوضحت النتائج أن آراء مجموعة المجددين تميل . عموما ـ الى الموافقة على الزواج فى سن متأخرة نسبيا اذا ما قورنت بآراء مجموعة التقليديين . كما يميل المجددون الى تأجيل الانجاب لفترة بعد الزواج، والفروق بينهم وبين غيرهم جوهرية وليست ظاهرية ، وحينما سئل المجددون ، وغيرهم عن عدد الأبناء المناسب اتجه المجددون الى ذكر عدد محدد ، بينما اتجهت نسبة لا بأس بها من التقليديين الى عدم تحديد مثل هذا العدد يكتفيه باستجابة « ال يجيبه ربنا » مما يشير الى سيادة نزعة اتكالية بين التقليديين لا نجد لها نظيرا لدى المجددين، الا أنها نزعة طفيفة كان من المتوقع أن تكون أكبر حجما ، مما يشير الى بعض التغيرات التى طرأت نتيجة لتحول مثل هذا المجتمع التقليدى بواسطة نمو واطراد انفتاحه على العالم الخارجى بالنسبة له .

ثانيا : ـ المقارنة بين المجددين والتقليديين وفقا لعدد من المتغيرات الاجتماعية : ـ

نعنى بالمتغيرات الاجتماعية هنا ، السن ، والدخل ،

والمستوى التعليمى ، ودرجة المشاركة الاجتماعية ، والحالة المهنية . ولقد أشارت النتائج - فيما يتعلق بالسن - الى أن المجددين ينتمون غالبا الى فئات عمرية شابة الا أن فوارق السن بينهم وبين غيرهم لا تحقق مستوى مقبولا من الدلالة الاحصائية ، وقد يفسر ذلك ميل العينة الكلية بوجه عام نحو الأعمار الكبيرة كنتيجة لقصرها على أرباب الأسر الذين هم عادة ما يملكون سلطة اتخاذ القرارات الهامة .

أما من حيث الدخل فان النتائج تشير الى أن هناك فروقا حادة فى المستوى الاقتصادى بين المجددين ، والتقليديين ، وهى تشير الى أن المجددين يحققون دخولا مرتفعة ارتفاعا جوهريا اذا ما قورنوا بالتقليديين .

وحينما نقارن بين المجموعتين وفقا للمستوى يقابله انخفاض ملموس فى جانب التقليديين ، وحيث لوحظ أن نسبة الأمين ترتفع ارتفاعا ملموسا بين التقليديين ، وهى تكاد تميزهم ، ومما يلاحظ أيضا أن الفروق فى المستوى التعليمى بين المجددين وغيرهم فروق جوهرية وليست راجعة للصدفة .

وتشير نتائج المقارنة بين المجموعتين وفقا لدرجة المشاركة الاجتماعية التى نعنى بها المساهمة والاشتراك فى التنظيمات الاقتصادية ، والاجتماعية والسياسة العاملة بالقرية ، الى أن المجددين يحققون درجة أعلى من المشاركة الاجتماعية ، اذا ما قورنوا بغير المجددين ، وتشير هذه النتيجة الى أن المجددين يغلب عليهم طابع الايجابية والميل الى المشاركة فى علاقات متعددة .

ومن حيث طبيعة المهنة ، تشير النتائج الى أن المجددين ينتمون - أكثر من غيرهم الى طائفة المهن غير الزراعية فى القرية ، بينما يميل التقليديون - فى الغالب - الى الانتماء الى طائفة المهن الزراعية بوجه عام ، والى مهنة « العمالة الزراعية » بوجه خاص .

ثالثا : - المقارنة بين المجددين وغيرهم وفقا لدرجة الانفتاح على العالم الخارجى .

نعنى بالانفتاح على العالم الخارجى الاتصال بما يدور ويجرى خارج نطاق المجتمع المحلى ، ويمكن أن تتخذ عدة دلائل للاشارة الى درجة الانفتاح على العالم الخارجى ، كالتعامل مع وسائل الاتصال الجمعى بوجه عام ، وحجم هذا التعامل ، والتردد على المراكز الحضرية القريبة والتردد على المراكز العاصمية أو المتربوليتانية ، وتكوين علاقات مع أشخاص يقيمون فى هذه المراكز ، ولقد اتخذنا - فعلا - فى هذه المتغيرات دلائل للاشارة الى درجة انفتاح القروى على ما يدور خارج نطاق مجتمعه المحلى .

وتشير البيانات الى أن المجددين يمارسون قراءة الصحف والمجلات بدرجة أكثر من غير المجددين ، يساعدهم على ذلك مستواهم التعليمى المرتفع من ناحية ، ومستواهم الاقتصادى المرتفع من ناحية أخرى ، مما يشير الى أن المؤهلين لقراءة الصحف والمجلات ترتفع نسبتهم بين مجموعة المجددين اذا ما قورنت بمجموعة التقليديين ، بالاضافة الى أن الفئة الأولى أكثر انتظاما فى ممارسة هذا النشاط اذا ما قورنت بالفئة الثانية ، كما أن النسبة المحدودة من الأميين الذين ينتمون الى مجموعة المجددين يمارسون نشاط الاستماع الى قراءة الصحف والمجلات من آخرين ، وهم يتفوقون فى ذلك على الأميين الذين ينتمون الى الفئة التقليدية ، مما يوضح أن المجددين فى مجال اجتماعى كتنظيم الأسرة أكثر ممارسة للنشاط الاتصالى الصحفى سواء الأميين منهم ، أو غير الأميين ، ويرتبط بذلك مستواهم الاقتصادى المرتفع مضافا اليه مستوى تعليمى مرتفع أيضا .

وتشير البيانات الى أن المجددين أكثر انتظاما فى الاستماع الاذاعى اذا ما قورنوا بغير المجددين ، ومما هو جدير بالملاحظة أن النسبة الغالبة من أفراد المجموعتين تمارس هذا النشاط بانتظام ، أو أحيانا ، الا أن الأفراد الذين لا يمارسون هذا النشاط على الاطلاق ينتمون - جميعا - الى مجموعة غير المجددين ، ومما يلاحظ أيضا أن المجددين أكثر استماعا الى الاذاعات الخارجية ، فهم أكثر انفتاحا على المجتمع القومى ، كما انهم أكثر انفتاحا على مجتمعات أخرى خارجية .

كما توضح النتائج أيضا أن مجموعة المجددين أكثر ممارسة لنشاط التردد على دور السينما القائمة بالمراكز الحضرية اذا ماقورنوا بفئة غير المجددين وفيما يتصل بحجم هذا التردد ، أو تكرار ممارسة هذا النشاط نلاحظ أن المجددين يميلون - بوجه عام - الى تسجيل درجة أعلى من تكرار هذا النشاط ، ومما يرتبط بذلك أيضا أن نسبة الذين يشاهدون البرامج التلفزيونية - احيانا - بالمراكز الحضرية مرتفعة بين أفراد مجموعة المجددين .

اما من حيث الاختلاف الى المراكز الحضرية القريبة كعاصمة المركز أو المحافظة فان النتائج تشير الى أنه لا توجد فروق جوهرية بين المجموعتين فى ممارسة هذا النشاط ، مما يوضح بالتالى أن الاختلاف الى مثل هذه المراكز أصبح سلوكا شائعا يشترك فيه المجددون وغيرهم ، وهو بالترتيب على ذلك لا يصلح كمحك للتمييز بينهما ، ويصبح الاعتماد عليه كمؤشر للانفتاح على العالم الخارجى للقرية اعتمادا محدودا ، الا أن أفراد مجموعة المجددين يميلون الى تحقيق حجم أوفر ، ودرجة أعلى من هذا

الاختلاف ، اذا ما قورنوا بأفراد المجموعة الثانية ، وان كانت الفروق بينهما فى هذا المجال فروقا غير جوهرية .

وتختلف الحال عن ذلك فيما يتعلق بالفروق بين المجموعتين وفقا للتردد على المراكز العاصمية كالقاهرة أوالاسكندرية ، بحيث تشير النتائج الى وجود فوارق جوهرية بينهما فى هذا الصدد ، ويصبح من الملاحظ أن المجددين أكثر ممارسة لنشاط الاختلاف الى المدن المتروبوليتانية اذا ما قورنوا بغيرهم . ومما يرتبط بذلك أيضا أن نسبة من لهم أقارب بهذه المدن الكبرى من أفراد المجموعة المجددة تفوق مثيلتها بين أفراد المجموعة الأخرى ، مما يشير الى تزايد حجم الصلات والعلاقات الخارجية لأفراد المجموعة الأولى .

نستطيع أن ننتهى من ذلك العرض السريع الى خلاصة مؤداها أن المجددين يختلفون عن التقليديين كما صنفوا وفقا لتبنى تجديد اجتماعى كمشروع تنظيم الأسرة من زاويتين رئيسيتين على النحو التالى : ـ

١ ـ يختلف المجددون عن غيرهم من حيث المجال الاجتماعى الذين ينتمون اليه فهم بصفة عامة أصغر عمرا، وأوفر دخلا ، وأرفع تعليما ، ويحققون درجة عالية من المشاركة الاجتماعية ، كما يغلب انتماؤهم الى طائفة المهن غير الزراعية .

٢ ـ يختلف المجددون عن غيرهم من حيث درجة ارتباطهم واتصالهم بالعالم الخارجى : فهم أكثر اتصالا بوسائل الاتصال الجمعى المختلفة ، كما أنهم يحققون درجة أكبر من الصلات والعلاقات بالمراكز الحضرية القريبة والبعيدة ، الصغيرة والمتروبوليتانية .

ولقد اتضح أن النتائج التى أسفر عنها استخدام هذا المقياس تتسق اتساقا يكاد يصل الى درجة الاتفاق التام مع النتائج التى أسفر عنها استخدام المقاييس الأخرى كالتعامل مع الاتصالات الجمعية ودرجة التكامل الاجتماعى السياسى وممارسة تجديدات ذات طابع غير اجتماعى ، أو ذات طابع زراعى .

ولكن تبقى ملاحظة هامة مؤداها أن الاسلوب الارتباطى انما يعكس لنا فقط خصائص الشخص التقليدى ، وخصائص الشخص الذى يميل الى التجديد ، ولا يشير بدرجة كافية الى ديناميات التقليد أو التجديد ، كما لا يستطيع بطريقة مباشرة أن يعين موضع القروى المصرى على متصل التقليد ـ التجديد . ان محاولة تعيين هذا الموضع انما تمثل الهدف النهائى لهذا المقال ولن يكتب لمثل هذه المحاولة النجاح الا بالتمعن فى الصورة العامة للنتائج متخذين ثلاثة محاور أساسية للارتكاز : يتمثل المحور الأول فى الخصائص الاقتصادية للمجددين والمحور الثانى فى الخصائص التعليمية لهم والمحور الثالث فى الخصائص المهنية بالاضافة الى الحجم الحقيقى لهؤلاء المجددين . .

انهم عدد محدود أولا بالقياس الى التقليديين أو غير المجددين ثم انهم ينتمون الى مكانة اقتصادية مرتفعة ، ومكانة تعليمية مرتفعة ، كما يغلب انتماؤهم أيضا الى فئة المهن غير الزراعية التى تتمثل فى الأعمال الحرفية ، والأعمال المرتبطة بمؤسسات رسمية عاملة فى مجتمع القرية.

ولهذه النتيجة دلالة هامة مؤداها أن القروى المجدد ليس فرديا خالصا ، انه حقا يعيش مجتمع القرية فى بنائه وثقافته ، ولكنه يعيش على هامشه ، أو هو لا يتكامل تماما مع النسق الاجتماعى التقليدى للقرية المصرية ، لأنه لا يمتهن الزراعة فى الغالب ، ومن ثم فهو يفتقد الارتباط الحقيقى بالنسق الاقتصادى فى القرية ، الذى يلعب دورا حاسما فى صياغة شكل العلاقات الاجتماعية وأنماط السلوك والقيم وما الى ذلك . كما أن المهن غير الزراعية بالاضافة الى المستوى الاقتصادية المرتفع نسبيا انما تتيح الفرص أمام الانتقال المستمر من مجتمع القرية الى خارجه .

ويترتب على ذلك أن درجة انصياع مثل هذا الشخص الهامشى لمعايير المجتمع القروى ليست على نفس الشدة التى يستشعرها شخص آخر يعيش حياة القرية بجميع أبعادها .

ووفقا لذلك نستطيع أن نميز بين فئتين تنتميان الى مجتمع القرية المصرية ، الفئة الأولى تعد هامشية وليست قروية خالصة بحكم انتماءاتها المهنية ، وامكانياتها الاقتصادية والتعليمية ، والفئة الثانية قروية خالصة بحكم الانتماءات نفسها كما نستطيع أن نقول أيضا أن الفئة الهامشية هى التى تتجه نحو قطب التجديد تساعدها على ذلك عدم تكاملها التام مع نسق القرية ومعاييره ، وبدفعها الى ذلك تطلعها وسخطها على واقعها وتعاونها امكانياتها . أما الفئة الثانية التى تضم القرويين الخلص الذين يعيشون كل حياة مجتمعهم فانها تتجه نحو قطب التقليد ، يشدها اليه تكاملها مع حياة المجتمع ، وشده ارتباطها بنسقه ، وحدة انصياعها لمعاييره .

محمود عودة



ش . غربال

مصر هبة المصريين

بعد حسين مؤنس ، ننتقل الى مفكر آخر ، أثرى فكرنا المصرى ، لا بما أنتجه من كتب ، ولكن لأنه أنشأ مدرسة التاريخ الحديث فى مصر بين جدران الجامعة ، وجميع أساتذة هذا التاريخ عندنا يدينون له بالفضل الكبير ـ فضل القدوة والريادة ـ وكتابه ((تكوين مصر)) فى أصله عشرة أحاديث أذاعها محمد شـــفيق غربال من دار الاذاعة المصرية باللغـــةالانجليزية ، ونقلها الى العربية ، بمعاونة محمد رفعت ، ونشرت هذه الأحاديث فى عام ١٩٥٧ .

وشفيق غربال تلميذ نجيب من تلاميذ المؤرخ الفيلسوف أرنولد توينبى ، على يديه تلقى العلم فى انجلترا ، وعنه أخذ نظريته الخاصة ((بالتحدى والاستجابة)) ، أو أنه تأثر بهذه النظرية ، مما جعله يركز على العنصر البشرى فى صنع التاريخ وأحداثه ... فمصر ليست ((هبة النيل)) ـ كما تواتر قديما ـ وانما هى ((هبة المصريين)) . لقد فرضت الطبيعة على الشعب المصرى ـ بعد انحسار الجليد ـ أن يواجه ظروف الجفاف أولا ، ثم تقلبات النهر ثانيا ، وكان التغلب على هذا التحدى من شأن ((الصفوة المبدعة))، فاستطاع المصريون أن يصنعوا حضارة ، فى حين أن أقواما آخرين ، عاشوا قريبا منهم ، لم يستجيبوا لهذا التحدى ، وكان أن عاشوا على هامش الحضارة ، أو فى مرحلة بدائية منها .

ويمكن فهـــم التاريخ المصرى كله ، ومن ثم الشخصية المصرية فى اطارها العام ، من خـــلال منهج أو نظرية يضعها غربال فى هذا الكتاب ، هى ((ملازمة الوقائع)) ، مؤداها أن ثمة ((نواة)) تكونت فى مصر واتخذت حجمها فى مرحلة تاريخية معينة أو على طول التاريخ ... هـــذه النواة تفاعلت مع الظـــروف الخارجية الطارئة ، لتبرز الشخصية المصرية ، وكان منشأ هذه النواة نظاما اجتماعيا ثابتا يقوم على ضبط النيل ، وانسانية نمت فى جو مصرى خالص .

لقد كفلت هذه النواة وجود عنصر الاستمرار فى التاريخ المصرى ، ولم ينقطع الانســـجام فى هذا التاريخ الا مرة فى نهاية العصر الفرعونى ، ومرة أخرى مع الفتح الحضارى الذى حدث سنة ١٨٠٠ ، على أن أغلب التغـــيرات هنا انما هى اجتماعية وثقافية .

كيف كان ذلك ؟.

يقول المؤلف ان المجتمع المصرى نشأ من تجمع وحدات ريفية ، وجدت أنه من الضرورى وجود نظام موحد للرى ، تقوم عليه حكومة مركزية ، أى ان النيل هو الذى خلق هذه الحكومة ، وهو الذى حدد وظيفتها ، حتى ان أعمال أحد سلاطين المماليك أو الولاة العثمانيين ، تكاد لا تختلف عن أعمال أحد الفراعنة ، لم يتغير الا الأسماء .. ولما كان المصريون يرون أن هذا التكوين أعظم من أن يكون من صنع فرد او أفراد ، فانه بالتالى مع صنع الآلهة ، والملوك البشريين من سلالتهم .

نتيجة لهذا ... انقسم المجتمع الى طبقتين متميزتين ، ملوك وكهنة يحكمون ، ورعيته تعمل فى الانتاج. هذا الانتاج غلبت عليه الرتابة والتكرار ، وفرض على المصرى أن يرتبط بارضه ، برغم ما قد يحدث له من أحداث ، جعله لا يتطلع الى حياة أفضل من الحياة التى يعيشها فعلا ، الحياة الأفضل من نصيب الصفوة الحاكمة ... أداه هذا الى السلبية والجمود .

ومع مقدم الاسكندر اهتز الانسجام فى بنية المجتمع المصرى مدى ألف عام ، اذ وفدت حضارة جديدة غريبة عن هذا المجتمع ، هذه الحضارة هى الهيلينية ، التى عاشت حتى الفتح العربى ، وظهرت طبقات جديدة لها ثقافتها الخاصة ، وانتقلت السلطة السياسية فى مرحلة ما من الملك الاله فى مصر الى الاله القيصر الغائب عن البلاد ، فضلا عن أن المجتمع اصطنع لنفسه مسيحية خاصة وفنا ولغة قومية ، فصلت بينه وبين حكامه .

ومع هذا فان الهيلينية ، برغم ما أحدثته من اهتزاز فى بنية المجتمع ، الا انها لم تستطع ان تغير البنيان الأساسى له ، لأن الاغريق عاشوا منعزلين عن المصريين ، ولم يحدثوا تاثيرا كبيرا ، شانهم فى هذا شان بنى اسرائيل فى مرحلة سابقة . كما أن المسيحية عندما وفدت الى مصر ، فانها وجدت أرضا ممهدة أمامها ، بفضل عقيدة الحب والبعث فى الديانة القديمة ونتيجة لظلم الحكام ، وحدت المسيحية المجتمع فى قاعاته السفلى ، بل ان مصر طبعت صورتها الخاصة للمسيحية ، وهى القبطية ، وانبتت شيئا جديدا فى هذه الديانة وهو الديرية .

لقد بدأ الانسجام يعود الى التاريخ المصرى مع المسيحية ، واكتمل هذا الانسجام واتضح مع الاسلام .

أكسب الاسلام مصر طابعها الذى تعيشه اليوم ، وعاد التماسك الى بنية المجتمع المصرى وتاريخه ، وكفلت الشريعة للعدالة والحق وجودا ... وأصبح للحضارة الاسلامية فى مصر سمات معينة تعبر عن الاعتدال فى طبيعة هذا البلد ، أى أن مصر مصرت هذه الحضارة ، بل انها وظفتها فى خدمة الحضارة العالمية ، فضلا عن أن مصر أسهمت اسهاما مباشرا فى هذه الحضارة ، وكانت لها اجتهاداتها الخاصة ... ولا أدل على تغلغل هذه الحضارة فى كيان مصر ، من أنها عاشت بها أطول مما عاشت فى أقطار اسلامية أخرى .

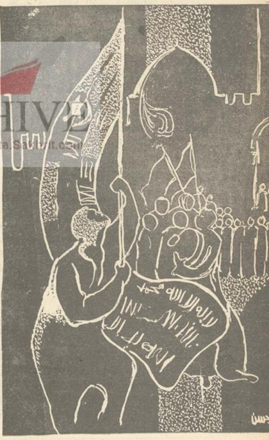
لكنها مع هذا لم تفقد شخصيتها .

« ان احتفاظ مصر بذاتيتها ، لم يكن من شانه النزوع نحو العزلة ، أو الانطواء على النفس ، بل كان يتجه نحو الملاءمة بين العناصر الثقافية المستوردة ، وبين بيئة خاصة » .

وفى سنة ١٨٠٠ ... وفدت حضارة جديدة الى مصر ، اختلف الناس ازاءها ، وتصور البعض أنه سوف يحدث انقطاع فى التاريخ المصرى ... ولكن غربال لا يفترض أن علينا أن نختار بين موقفين ، أو أن نجمع بينهما فى موقف ثالث ، وانما هو يفترض استمرار الموقف الأول مع سرعة تحريكه بما يلائم الظروف الخارجية ، تحقيقا لنظرية المؤلف الخاصة « بتلازم الوقائع » ... هذه النظرية التى تقول باستمرار التاريخ المصرى ، وانسجامه فى معظمه، ومن ثم فى الشخصية المصرية ذاتها .

التفكير الدينى و ازدواجية الشخصية

د. حسن حنفى



بالرغم مما قد يكون لبعض الباحثين من تحفظات حول **« الشخصية المصرية »** ، هل هى **« مصرية »** أو **« عربية »** أو « اسلامية » ، وبالرغم مما قد يثيره البعض أصلا من شك حول امكانية تحديد خصائص مميزة للشعوب ، فان بحثنا الحالى عن ازدواجية الشخصية لا يتأثر تأثرا كبيرا بما يمكن أن يقال حول الشخصية المصرية وبما يقدم لتحديد معالمها ، لأنه يحاول تحديد الشخصية بارجاعها الى أحد مصادرها وأكثرها أهمية ، **أعنى ارجاعها الى التفكير الدينى** ، **ولا أقصد التفكير الدينى** الناتج عن دين معين كالاسلام مثلا بل النمط **التقليدى للتفكير الدينى القائم** على ثنائية الله والعالم ، **المطلق والنسبى ، الآخرة والدنيا، الثواب والعقاب ، الجنة والنار ، الخير والشر ، الملاك والشيطان ، الحلال والحرام** .. الخ والذى قد يوجد فى كل دين وفى أية لحظة حضارية مشابهة لتلك اللحظة التى نمر بها حاليا .

وبالرغم من أن **« الشخصية »** موضوع من موضوعات علم النفس الفردى اذا قصدنا تحليل شخصية **«المصرى»**، او علم النفس الاجتماعى اذا قصدنا تحليل شخصية جماعة من المصريين ، وعلم الأنثروبولوجيا الحضارية اذا قصدنا تحليل شخصية الشعب المصرى ، وبالرغم مما يتطلبه ذلك من تطبيق للمناهج العلمية المعروفة وأهمها المناهج الاحصائية لجمع مادة البحث ثم تحليلها بأحد مناهج التحليل فى العلوم الانسانية ، فاننا سنحاول فى هذا البحث اتباع المنهج الوصفى **« الفينومينولوجى »** وذلك بارجاع الظاهرة الى أساسها فى الشعور كتجربة معاشة تحكمها اصول فكرية وهو المنهج الشائع الآن فى مثل هذه الدراسات بعد أن استطاع اعطاء مناهج العلوم الانسانية أساسا نظريا جديدا وجعلها أقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها . **لذلك سأحاول وصف عمليات الشعور الدينى ومن خلالها نستطيع أن نتعرف على أحد مكونات الشخصية المصرية فى لحظة معينة**

من لحظات التاريخ وهو العصر الحاضر معتمدا فى ذلك على التجارب الشخصية وعلى قدر واف من الأمثلة الشعبية فى فهم سلوكنا الحالى ، ومعتمدا على تفكيرنا الدينى الموروث الذى أحاول ان ارجع اليه أنماط السلوك.

أولا : مظاهر الازدواجية فى الشخصية :

لا أقصد بالازدواجية ظاهرة الانقسام فى الشخصية التى تناولها علم النفس المرضى بالتحليل ولكنى أقصد وجود الشعور فى أحد المستويات والسلوك الفعلى على مستوى آخر . فاذا كانت أبعاد الشخصية هى الشعور والتفكير والقول ، والعمل تكون الازدواجية **أولا** بين الشعور والتفكير . **ثانيا** بين الشعور والقول . **ثالثا** بين الشعور والعمل ، **رابعا** بين التفكير والقول ، **خامسا** بين التفكير والعمل ، **سادسا** بين القول والعمل . ولكن يمكننا رد هذه المظاهر الستة الى أربعة فقط وذلك بارجاع المظهر الرابع أعنى التفكير والقول الى المظهر الثانى وهو الشعور والقول حتى لا ندخل فى تفصيلات دقيقة للتفرقة بين الفكر والشعور . كما يمكننا ارجاع المظهر الثالث أعنى الشعور والعمل الى المظهر السادس وهو القول والعمل لنتحاشى التفريعات الدقيقة بين الشعور والقول . وعلى هذا النحو تكون مظاهر الازدواجية فى الشخصية أربعة :

١ ـ **الانشاء والاخبار** (الشعور والتفكير) .

٢ ـ **القول والاعتقاد** (الشعور والقول ، التفكير والقول) .

٣ ـ **القول والعمل** (الذى يضم أيضا الشعور والعمل .

٤ ـ **الداخل والخارج** (الفكر والعمل) .

١ ـ الانشاء والأخبار :

كثيرا ما تفكر ويكون تفكيرنا تعبيرا عن تمن لا اخبارا بواقع . فاذا قلنا مثلا « **نحن فى مجتمع تسوده الفضيلة** » تكون عبارتنا هذه انشائية محضة تعبر عما نرجوه لا اخبارية تعبر عما هو واقع بالفعل . وعلى هـــذا النحو ننسج بعباراتنا عالما من التمنى والرجاء ، ونسقط من حسابنا عالم الواقع والفعل . وقد عبر الحس الشعبى التلقائى عن وعينا بهذه المشكلة بقوله « كلمـــة يا ريت ما عمرت ولا بيت » أو « لوكان الحب بالخاطر كنت حبيت بنت السلطان » أو « طمعنجى بنى له بيت ، فلسنجى سكن له فيه » أى أن حسنا الشعبى كان على وعى بعالم « لو » بقوله « زرعت شجرة لو كان ، وسقيتها بمية يا ريت ، طرحت ما يجيش منه » . وتظهر هذه الازدواجية أيضا فى الخلط بين الوجدان والعقل ، فكثيرا ما نعبر عن المواقف الوجدانية تعبيرا عقليا ، فيتحـــول الحب الى حساب ، والصداقة الى انتظار ، والتضـــحيه الى كسب ، كما نعبر عن المواقف العقلية تعبيرا وجدانيا كما هو الحال فى معالجتنا لبعض القضايا السياسية والتى نعبر عنها باسم الأمانى الوطنية وحديثنا عن الوحـــدة العربية حديث المتمنى لا حديث المحقق لها . ونتيجة لذلك فقد الخبر قيمته لأنه يعبر عن تمنيات ولا يخبر عن واقع حتى فقد تأثيره واهميتـــه « مين يقرا ومين يسمع » وأصبح « نص الكلام ما لوش جواب » خاصة اذا تحـــدث الجميع ولم يسمع أحد « يا بو الحسين اقرا الجواب قال مين يقرا ومين يسمع » وأصبحنـــا « زى البرابرة عشرة يتكلموا وواحد يسمع » فقد الكلام اذن وظيفته فى الاخبار عن واقع وأصبحت وظيفة الخبر احداث أثر نفسى عند السامعين لاعطائهم نوعا من الراحة والسكينة دون ان يحل أى شىء من المشاكل الواقعية التى نعانيها ، وأصبحنا « كلمة تودينا وكلمة تجبنا »

لأن الخبر موجه للنفس ولا يصدر عن واقع « وكلمة باطل تجبر الخاطر » . قد يكون الخبر اذن كاذبا لأن مهمته ليست تصوير الواقع بل التخفيف من حدة الانفعال وارضاء المستمعين كما يحدث فى بعض الأحيان فى بعض ألوان الوعظ الدينى الذى يجلب السكينة والرضا . وفى بعض الأحيان يفقد الخبر قيمته كلية فى ايصال أى شىء ، ويصبح حديثنا حديث الصم « أقول له طور يقول احلبه » أو « أقول له أغا يقول ولاده كام » . وقد أدرك حسنا الشعبى هذه الحقيقة تماما ، فهو يدرك الواقع بحسه البديهى وبمعايشته له ويعلم حدود التمنى وعجزه الذى كان يعبر عنه خطاب العرش القديم الذى كان يبدأ « وستعمل حكومتى على » .. لأن « كلمة بكرة أعطيك ياما طوت أيام » وكذلك « قول بكرة ما تنقضيش » أو « كلمة بكرة زرعوها ما طلعتش » . وأصبح الشعب يفضل مصباحه الزيتى على كهرباء الحكومة ، وماء البركة على فنطاس البلدية ، وراوية القرية على أخبار الاذاعة لأن « عصفور فى ايدك ولا كركى طاير » و « عصفور فى اليد ولا عشرة فى السجر » و « جرادة فى الكف ولا الف فى الهواء » . وقد يرجع هذا الخلط بين الانشاء والأخبار الى ما هو معروف فى علم النفس باسم « الاسقاط » Projection فنرى فى **الواقع** تكويننا الداخلى **ونعكس فى العالم الخارجى ما بحثناه** « لأن الجعان يحلم بسوق العيش » أو عندما يفقد الواقع قدرته على الاخبار أمام قدرة الذات على الانشاء ، وأصبح « الفشار » شخصية شعبية تمثل قمة الانشاء ولكن الحس الشعبى على وعى بهذا ويعلم البعد بين الواقع والرجاء « قالوا ما تزغرطوش الا لما تطمنوا ويستطيع أن يتحقق وأن يفرق بين الانشاء والاخبار « قالوا الجمل طلع النخلة » قالوا آدى الجمل وادى النخلة أيكفى لذلك المشاهدة والرؤية « عيش نهار تسمع اخبار » .

قد يقال ان هذا الطابع يرجع الى طبيعة المجتمع الزراعى الذى ما زال يعتمد على تمنى الفيضان ، ويرجو القضاء على الديدان والآفات الزراعية ، ويبغى زيادة المحصول ، ويأمل الغنى فى مقابل المجتمع الصناعى المستقر على « الترشيد » وعلى ضمان الآلة واستقرار الانتاج وعلى تحديد مواعيد العمل وعلى القدرة على التخطيط . وقد يقال أيضا ان سبق الانشاء على الاخبار ونقص النظرة الواقعية للظواهر أو قصورنا فى النظرة الموضوعية للأشياء ـ قد يقال ان ذلك كله يرجع الى الطابع العام للمجتمعات النامية التى ما زالت تمر فى مرحلة الوجدان وانفعالها بقضايا التحرر من الاستعمار القديم وتوجسها من الاستعمار الجديد وتعاملها مع القادة ، حكام مرحلة ما بعد التحرر الذين ينتسبون الى البورجوازية الوطنية كما هو الحال بوجه خاص فى كثير من البلاد الافريقية . هذه المجتمعات يكون تفكيرها أقرب الى الانفعال منه الى التفكير الموضوعى ويكون مرتبطا بالشخص أكثر من الموضوع ، ولا يقدر على التخطيط على المدى الطويل .

وقد ميزت اللغة بطبيعتها بين هاتين الصيغتين **الصيغة الانشائية** التى تعبر عن التمنى والرجاء والمرتبطة بالذات ، **والصيغة الاخبارية** التى تشير الى واقع كما تحاول نظرية الاخبار الحديثة التخلى كلية عن الجانب الذاتى فى الخبر وقيام الآلات الالكترونية بهذه الوظيفة كما تحاول « **السيبر نيطيقا** Cybernetique تحويل بناء الجهاز العصبى الى الآلات الالكترونية للتخلى كلية عن الجانب الانشائى الذى قد يلحق بالخبر .

وقد حاول تراثنا العلمى القديم هذه المحاولة فى الاتجاه نحو الموضوع ، ففصل فصلا حادا بين عالم الأذهان وعالم العيان ، وجعل الأول من خلق الذهن والثانى موجود فى الواقع كى لا يخلط بين المعانى والأشياء أو بين الانشاء والاخبار . كما حاول الأصوليون وضع شروط لضمان حياد شعور الراوى وعدم خلطه بين ما يسمع وما يشاهد من ناحية وبين ما يرجو ويتمنى من ناحية أخرى ، ورأوا ذلك فى مطابقة مراحل الخبر الثلاثة : **السمع** (شهادة الحس)، **والحفظ** (**عمل الذاكرة**) ، **والنقل** (صحة الرواية) حتى لا يحدث فى القرآن وفى **الحديث** ما حدث فى الانجيل من خلط **بين الانشاء** والخبر فنقل الراوى ما يتمناه (**ظهور المسيح** ، حدوث المعجزات ، البرق والرعد والعواصف وقت الصلب .. الخ) دون أن يخبر بواقع . ولا يقال ان الفكر **الموضوعى** قد يقضى على انفعالية اللحظة كما اتهم بذلك **كيركجارد** و **هيجل** وكما اتهم الصوفية **الفلاسفة** بل نقول ان انفعالية اللحظة تقضى على التفكير الموضوعى كما هو الحال فى تكويننا النفسى المعاصر .

٢ ـ القول والاعتقاد :

والمظهر الثانى من مظاهر الازدواجية هو الفصل بين القول والاعتقاد . فنحن نقول ما لا نعتقد ونعتقد ما لا نقول حتى لقد أصبحت النصيحة الشائعة هى أن نردد ما يعتقده الاخرون « فى البحر ملوخية » . نحن نرى ولا نتحدث « أكتم سرك تملك أمرك » ونسمع ولا نتكلم « يا قلب يا كتكت اسمع الكلام واسكت » ، ونتهرب من الشهادة « يا عينى ان شفتى ما رايتى ، وان شهدوكى قولى كنت فى بيتى » ، ولا نود سماع شىء حتى لا تقول شيئا « ودن من طين وودن من عجين » . لذلك صعب الحديث المباشر لأن على المتحدث أن يخبىء سر اعتقاده وأن يعبر عما يعتقده الاخرون ، واستحال التصديق المباشر ، وأصبح الحديث من أشق الأمور على النفس ، فعلى المستمع أولا أن يقيس مدى صدق المتحدث وأن يترك ما تسمع أذناه ليدرك ما بين السطور ويستشف ما يعتقده المتحدث ولا يصرح به فقد تعنى « نعم » « لا » وقد تعنى « لا »

« نعم » ، حتى عرفت العقلية الشرقية بالتـأويل ، وأصبحنا باطنيين قولا وعملا نعتقد بأن الكلام قال شيئا ولم يصرح به . **أصبح الحديث قدرة على الوصول حتى نشأ بيننا أدب خاص لمحادثة الآخرين خاصة اذا كانوا فى مراكز السلطة** . لذلك أصبح الفرد فى عزلة فكرية تجعله يعيش حياتين : **صادقا مع نفسه . وممتلا مع الآخرين** ، ويصبح مخيرا بين العزلة والنفاق . لذلك استعملت وسـائل جمع المعلومات الحديثة للكشف عن أحاديث النفس التى تعبر عما يعتقده الناس بالفعل ، وكلما قوى **الفصم بين القول والاعتقاد** زادت أهمية هذه الوسائل وتضخمت واسـتعملت لمعرفة اتجاهات الرأى العـام أو استغلت الجماعات السرية هذا الانفصام لتكوين المنظمات



السرية أو عبر عنه ابن البلد بالنكتة أو انفجـر فى ثورة شعبية عامة ، كما حدث فى ثورات الشعب المصرى ضد أنظمة الحكم السـابقة التى كانت تتغنى بطرد الانجليز وتتواطأ معهم أو تظهر معارضة القصر وتتعامل معه . وفى أحس الأحـوال يلتجىء الأدباء الى الرمز للتعبير عما يعتقدونه لتفادى خطر السلطة كما كان الحال فى عصر الخـديو عند **يعقوب صنـوع** وفى كثير من الرسوم الكاريكاتيرية اليومية . وقد قوى تراثنا الصوفى أيضا هذه النزعة عندما عبر الصوفية عن مواجيدهم رمزا خشية من العامة والفقهاء ، بل كان الفقهاء أنفسهم يرون أن اللفظ يرمى الى المعنى وان لم يصرح به وسموا ذلك « **اقتضاء اللفظ** » أو « **دلالة الاقتضاء** » أى ما يقصد اليه النص دون أن يعبر عنه صراحة .

ومع ثنائيـة « القول والاعتقاد » هناك أيضا ثنائية « التفكير والتعبير » . فكما أننا لا نقول ما نؤمن به ونؤمن بما لا نقوله ، **نفكر ولا نعبر عن كل ما نفكر فيه كما نعبر عن أشياء لا نفكر فيها ، حتى أصبح التعبير من اشق الأمور تعقيدا** ، فبدل أن يكون هدف القول هو التعبير عن الاعتقاد أصبحت مهمته تمهيد السامع حتى يقبـل ما أريد التعبير عنه أو الدخول الى قلب السامع والتقرب اليه حتى يتهيأ للسماع . فاذا وثق المتحدث من تهيؤ السامع له عبر عن تفكيره فى ايجاز شديد أو بالاشارة وهو ضامن بلوغ المراد ، وان لم يثق تماما من تهيئه له عبر فى اطالة بعد « لف ودوران » حول الموضوع . فاذا قبل السـامع فرح المتحدث وان لم يقبل لم يحزن المتحدث لأنه لم يعبر صراحة عما أراد . أى أن التعبير عندنا أصبح « جس النبض » دون الالتجاء الى الوسـائل المباشرة .

هذه السمة من سمات **الشخصية ترجع الى تاريخ مصر الطويل** حتى الثورة الأخيرة ، **وهو التاريخ الذى لم يعرف من ألوان الحكم منذ فرعون حتى ملكها الأخير الا ما قام على بطش السلطان وعلى الحكم لمصلحة فرد** أو جماعة متسلطة مما **اضطر الشعب الى التعبير عن** نفسه بهـذا الأسلوب **الغير مباشر ومما اضطره لأن** يقول ما لا يعتقد ويعتقد **ما لا يقول ، ويفكر فى شىء ويعبر عن شىء آخر ، ويعبر عن شىء ويفكر فى شىء آخر** ، وأصبح المثل السائر « خلينا نعيش » أو « ماتوديش نفسك فى داهية » ، وأصبح الكتمان أو الهمس سلوك الكثيرين « مين يقدر يقول يا غولة عينك حمرة » دون أن يقدروا على التعبير عن الأوضاع المقلوبة « مين يقدر يقول البغل فى الابريق » والا نال الشـعب من ألوان الاضطهاد ما رآه على طول الزمن ، وأصبح الشعار « اللسان عدو القفا » أو « لسانك حصانك ان صنته صانك وان خنته خانك » . **وقد شعر الشعب ذلك** بحسه التلقائى فهو يعلم أن أعلى درجات الايمان قول كلمة حق فى وجه حاكم ظالم « مطرح ما تطلع الكلمة تطلع الروح » لأن « السـاكت فى الحق زى الناطق فى الباطل » .

٣ ــ القول والعمل :

وتبدو الازدواجية فى مظهر ثالث وهو الفصم بين القول والعمل ، فكثيرا ما نصرح بشىء ولا نعمله ونعمل شيئا ولا نصرح به حتى لقد أصبح القول ميدانا خاصا تحدث فيه الوقائع وتقام فيه الانشاءات . لذلك يكثر القول لانه يجعل من نفسه عملا « يكفى أن يتحـدث خطيب فى موضوع لتشعر أن هذا الموضـوع قد وجد بالفعل ، ويكفى أن يذكر حل المشاكل باللسان حتى

نشعر انها قد حلت بالفعل . أصبح « الخطاب » موضوعا له وجوده المستقل عن مضمونه وتحقيقه ، وأصبح التصريح بشىء هو حدوث هذا الشىء بالفعل خاصة اذا كانت حياة الخطيب وأفعاله مناقضة تماما لأقواله « يحلف لى أصدقه أشوف أموره أستعجب ؟ أو « اسمع جعجعة ولا أرى طحنا » . والسبب فى ذلك هو غياب الواقع كميدان للنشاط والسلوك أو ان شئنا هروبا من الواقع الذى لا نقوى على مواجهته أو الالتزام به أو تغييره . لذلك أصبحت الكلمة فى ذاتها دون أن تكون موجها للفعل ودون أن تحتوى على معنى يستخدم كأساس نظرى للسلوك .

وقد ظهر هذا الانفصام فى تراثنا القديم خاصة فى موضوعات التفسير ، فيكثر التفسير الذى لا يهدف الا للتعبير عن الكلمة بما يرادفها والتعبير عن النص بعبارة مشابهة Paraphrase ، اى يكون التفسير تحصيل حاصل لأنه لا يشير الى شىء فى الواقع أو لأن المفسر لا يهدف الى شىء ، أو أن شئنا الصراحة لأن المفسر لا يلتزم بشىء ، لا يتحدث عن الفعل ، ولا يقصد السلوك ، ولا يود الممارسة مع أن تفسير الفقهاء كان يقوم على « تحقيق المناط » أى على العثور فى الواقع على العلة المؤثرة المنصوص عليها فى الأصل . كما اصبح التكرار والشرح والتلخيص طابعا مميزا لاحد جوانب تراثنا القديم خاصة فى العصور المتأخرة .

ومع ثنائية « القول والعمل » تأتى ثنائية « النية والسلوك » ، أعنى عندما لا يصدر سلوكى تلقائيا عن نية بل يتوسط من الفكر بدافع من الحيطة والحذر حتى لقد أصبح السلوك من أكبر المشاكل وأكثرها تعقيدا ، وأصبح تطابق القصد مع السلوك ، أو كما يقول الفقهاء تطابق النية مع العمل مستحيلا . فلا يكفى حدوث القصد او النية بل لا بد من اختيار افضل أنماط السلوك التى يرتضيها المجتمع ، وكلما تم اخفاء النية وضح السلوك على المستوى الاجتماعى وأصبح مقبولا ، وكلما تضخمت النية قل الفعل وانعدم الافصاح ، فتزداد عزلة الفرد بالرغم من مشاركته فى السلوك الاجتماعى . وكثيرا ما يصدر السلوك ولا معنى له ، ولا يدل على شىء ، وتأتى لحظات ينعدم فيها السلوك لانفصاله التام عن القصد الموجه له .

وقد يكون السبب فى هذا الفصم بين « القول والعمل » أو بين « النية والسلوك » الشعور بالعجز امام الواقع ، فتتسرب الطاقة من خلال القول ، ما دام العمل عاجزا أو من خلال التحكم فى النية ما دام السلوك غير موات ، او ان شئنا يعوض فى القول ما ينقص فى العمل ويصبح « القد قد الفولة والحس حس الغولة . وكثيرا ما يكون الفعل فى صورة « تهويش » لأن « الكلب اللى ينبح ما يعضش » .

وقد أشار النص الدينى لهذا الانفصام بقوله « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتا



م . عبده



م . اقبال

عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » (الصف : ٣) ، ووجدنا فى المثل العامى « خد من كلام الشيخ ولا تاخودش من أعماله » . ويكون الفرد حقا مثالا يحتذى بتطابق قوله مع عمله وهو شرط وجود المفتى عند الأصوليين .

٤ ــ الداخل والخارج :

وأخيرا يجمع المظهر الرابع من مظاهر الازدواجية وهو الانفصام بين « **الداخل والخارج** » بين المظاهر الثلاثة السابقة ، فازدواجية الانشاء والاخبار هى فى الحقيقة انفصام بين الداخل والخارج ، فالانشاء يعبر عن باطن الذات والاخبار يكشف عن الواقع الخارجى ، لذلك فان التعريف التقليدى هو تطابق الفكر مع الواقع . وازدواجية القول والاعتقاد هو أيضا انفصام بين الداخل والخارج ، فالاعتقاد شعور داخلى والقول تعبيره الخارجى . ويشير الانفصام بين القول والعمل **أيضا الى** انفصام بين الداخل والخارج ، **فالقول يحتوى على** الأساس النظرى للسلوك أى أنه باطن السلوك وما وراءه، والعمل هو المعبر عن القول والمحقق له أى ظاهر السلوك وخارجه وكما نشأت شخصية « **الفشار** » أو « **الرغاى** » نشأت أيضا شخصية « **المهياص** » فهو « زى الحما فاضية ومشبوكة » كما نشأت شخصية « البكاش » الذى يبدى أكثر مما يستطيع فهو « كثير النط قليل الصيد » « وغنى الحرب » الذى يتظاهر بالمدنية وهو ما زال جلفا « ما كان ناقص على ستى الا طرطور سيدى » . ومن هنا نشأ حب التظاهر واعطاء المظهر الأولوية على الحقيقة « يا شايف الجدع وتزويقه يا ترى هو فطر والا على ريقه » ، وعادة لا تدل المظهرية على حقيقة وراءها « من مسافة الباب وتزويقه يجرى عليه ريقه » ، وتصبح المظهرية هى الرصيد الوحيد للسلوك « زى الطاووس يتعاجب بريشه » ، ويكون السلوك نفسه « زى الخيلة الكدابة »، والظاهر لا نفع منه « زى حمير العنب تشيله ولا تدوقه »، ولا يأتى بشىء « زى بوابه جحا وسع على قلة فايدة » أو « زى بعجر أغا ما فيه الا شنبات » أو يأتى بالشىء القليل « زى فطيرة الزيارة واسع على قلة بركة » . **ويوجد هذا الانفصام بين الداخل والخارج على كل المستويات** ، فيوجد فى العواطف « الوش مزين والقلب حزين » ، وعلى المستوى النظرى فيكثر المدعون « ما كل من ركب الحصان خيال » الذين لا خبرة لهم بشىء ما كل من صف الأوانى قال أنا حلوانى » . **لذلك يوجد** الكثيرون فى مناصب دون كفاءة ، وهو ما نعبر عنه **دائما** بمشكلة الرجل المناسب فى المكان المناسب . كما يبدو هذا الانفصام فى « العياقة » والتأنق خارج المنزل والتهلهل داخله وكثيرا ما ينكشف هذا الفصم ساعة المحن والكوارث ويقال « نشفت البركة وبانت زقازيقها » .

ويظهر الفصم بين الداخل والخارج فى نظرتنا الخلقية، فنجعل الداخل هو الحرام والخارج هو الحلال ، أو الداخل هو الشر والخارج هو الخير : فالمشكلة الجنسية مثلا مشكلة داخلية خاصة لا يجوز الحديث عنها ومن ثم توضع فى نطاق التحريم ، أما مظاهرها الخارجية من وضع شرطة للآداب العامة وحرص على تغطية الجسد فتدخل فى نطاق الحديث الصريح حتى أصبح الداخل أكثر غواية من الخارج ، وكلما زاد التحريم زادت الغواية ، وكلما زادت التغطية زادت الرغبة فى التعرية .

ويظهر هذا الفصم أيضا على مستوى الحديث فى الجماعة ، فهناك حديث للنفس لا احدث به الآخرين ، وحديث للآخرين الأصدقاء ومجتمعى الضيق لا أحدث به الناس على الملأ وتستمر هذه الحلقات فى الاتساع حتى نصل الى الاعلام فهناك حديث للداخل وحديث للخارج كما يحدث فى بعض البلاد الأفريقية عندما تمنع الأخبار عن الداخل وهى معروفة فى الخارج . لذلك تسرى الشائعات التى قد تصبح فى بعض الأحيان المصدر الوحيد للأخبار ويصبح الترويج لها أمرا ميسورا .

ولكن الحس الشعبى التلقائى يدرك ذلك ويعيه بل ويشعر بعكسه عندما لا يدل الظاهر على شىء **ويكون الباطن هو الحق** « ياما تحت السواهى دواهى » فهو يود الدخول الى الباطن « **من لقى الوش يدور على البطانة** » ، وفى السلوك لا يعنى الخمول والرضاء والسكينة شيئا لان « كل راس مطاطية تحتها ألف بلية » ويكون المنهج المغاير هو « اتمسكن لما تتمكن » ويكون **مآل الداخل الذى وضع** فى نطاق التحريم الظهور والكشف « ماتزغرطوش ياولاد دجرت الداهية تحت القنطرة » . ازدواجية الظاهر والباطن اذن هى الجحيم « زى **عزاب الزيت فى القنديل** ، تحته ميه وفوقه نار » . وهى **الازدواجية** التى عناها الصوفية واتخذوها شعارا لهم فى معارضتهم الظاهر بالباطن كما يفعل **كيركجارد** أيضا وعندما يتصور أن توحيد **هيجل** بين الداخل والخارج تعرية للوحى وقضاء على الحياة الدينية.

ثانيا . الازدواجية فى التصور الدينى الموروث :

قد يقال ان هذه الازدواجية التى عددنا مظاهرها فى الشخصية موجودة فى كل فرد ، ولا يتفرد بها « المصرى » خاصة ، وتدل أكثر ما تدل على مستوى معين من التقدم الحضارى . ولكن الذى يهمنا هنا هو أصل هذه الازدواجية فى التفكير الدينى التقليدى الذى تسوده هذه الثنائية الموروثة : الله والعالم ، الدنيا والآخرة ، الثواب والعقاب ، الخير والشر ، الملاك والشيطان ، الحلال والحرام .. الخ . وبالرغم مما يقال فى تفسير ازدواجية الشخصية وردها الى عوامل جغرافية **(النيل)** أو اقتصادية (**الفقر**) أو سياسية (**الظلم**) فاننا نقتصر على تحليل مصدر فكرى لها وهو الثنائية التى يقوم عليها تصورنا الدينى للعالم .

لقد نزل الوحى معلنا لأول مرة ارتباط الفكر بالواقع، ونزول كل آية لسبب ، بل معطيا الأولوية للواقع على الفكر أعنى وجود سبب النزول أولا ثم نزول الآية ثانيا .

وفى كثير من الاحيان كانت الآية تقاس على قدر الواقع ويتم تعديلها حسب درجة تقدمه ورقيه وأعنى بذلك النسخ « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » (البقرة : ١٠٦) . وكان الوحى على هذا النحو موجها للواقع لأنه صورة مثالية منه أو اكتمالا طبيعيا له ، فكان الله ساريا فى العالم فى عصر الفتوح ، وكن العمل فى الدنيا هو طريق الآخرة أى أن الفكر كان يؤدى وظيفته فى توجيه الواقع والتشريع له ، **وكان الواقع طيعا للفكر من خلال العمل** . وفى هذه الفترة كانت هناك حقيقة واحدة هى الله او الأرض ، الدنيا أو الآخرة ، وهذه الحقيقة هى « مصلحة المسلمين » وكما يقول الفقهاء « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ، كانت هناك شخصية واحدة فكرها واقعها ، انشاؤها اخبارها ، قولها عملها وباطنها ظاهرها .

وفى عصر الفتنة ، فضل بعض الصحابة الاعتكاف ، وآثروا الآخرة على المساهمة فى الدنيا ونصرة فريق على فريق ، وبدأ الانفصام بين الفكر والواقع ، آثر البعض الفكر على الواقع ـ ومن يعمل جهده فى الفكر ينعزل عن الواقع ـ وآثر البعض الواقع على الفكر وعمل جهده فى السيطرة عليه ولو انعزل عن الفكر (معاوية) فمن حاول الالتزام بالمنهج الأول وهو توجيه الفكر للواقع قضى عليه (الحسن والحسين) أو انفصل عن الجماعة (الخوارج) . وكلما كثر « الفضلاء » زاد « الأشقياء » ، وكلما ذكر البعض « العالم » ذكر البعض الآخر « الله » ، واستمر هذا الانفصام بين الفكر والواقع يغذيه المتكلمون والصوفية والفلاسفة ، وتقويه مدارس الفقه الافتراضى على الرغم من ثورة بعض الفقهاء عليه (المالكيون ضد الحنفيين) ، وتأكيد المعتزلة لحرية الفرد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ورفض ابن رشد لصور التفكير الاشراقى عند سابقيه ، ورفضه للموجودات المفارقة ، واعتماده على العقل والتجربة . وكانت وحدة الوجود أكبر رد فعل على ثنائية التفكير الدينى ، وكان منطق الواقع عند الفقهاء ورفضهم منطق القضايا تأكيدا لواقع المسلمين .

ومما ساعد على تقوية هذه الثنائية ظروف الانسانية ومصير تفكيرها الدينى يتمثله نظريات **افلاطون** و**أفلوطين** كما هو واضح فى المسيحية الأفلاطونية وفى الفلسفة الاشراقية الاسلامية حتى أصبح كل تصور دينى أفلاطونيا بالضرورة . وأصبح أى تصور دينى آخر يوحد بين الله والعالم أو بين النفس والبدن ويرفض المفارقة لهذا العالم التى ينسجها الخيال ويغنيها الايمان بالخرافات ـ أصبح هذا التصور خارجا عن الدين يدعو له « الملحدون » من أمثال **سبينوزا وهيجل وابن رشد وابن عربى** ، وأصبح موضوع الايمان هو « **المفارقة** » مع أن موضوعه فى الماضى كان « **الحلول** » أى ظهور الله فى التاريخ كما هو الحال فى التوراة ، وظهوره فى الانسان كما هو الحال فى الانجيل ، وظهوره من خلال الفعل كما هو الحال فى القرآن كما ازدادت هذه الثنائية حدة وركودا فى عصر الشروح والملخصات وابان الحكم العثمانى عندما أصبح التصوف ايمانا بالمعجزات وبخوارق العادات وبكرامات الأولياء ، وأصبح الكلام لاهوتا رسميا يدور حول صفات الله ، وأصبحت الفلسفة اشراقا صرفا وهدما للعقل ، كما أصبح الفقه مجرد فتاو للتحريم والتحليل باسم السلطان، الا من محاولة بعض الفقهاء فى اعادة الفكر الى الواقع أيام الحروب الصليبية (**ابن تيمية**) ومن حركات بعض المصلحين ابان الاستعمار الأوربى (**الأفغانى** ، **اقبال**) .

وبالاضافة الى هذا الأصل التاريخى للثنائية فانها تتحول الى بناء نفسى وتصور للعالم ثم تحل محل الدين نفسه ، ويصبح الدين ثنائية الله والعالم ولا يصبح خروجا فى سبيله بل غاية فى ذاته ولا يعود الدين جهادا بل تواكلا، ولا يعود الله حالا فى العالم أو فى النفس بل ينكمش تصورنا له وينحسر عن العالم ، وتتعالى فكرته على الأرض ، يضمر تصورنا لله من حيث الاتساع ويقوى من حيث الارتفاع ، وينحصر من حيث الرقعة ويشتد من حيث الطول ، أى يضيع تصورنا الأفقى له ونحل محله تصورا رأسيا . وفى ذلك يقول اقبال عن التوحيد :

قوة كان فى الحياة على الأرض
فصـار التوحيـد علم الكلام

رده فى الفعـال غـير مضىء
جهلنا اليوم ما لنا من مقـام

قائد الجيش ! قد رأيت غمودا
من « هو الله » ما بها من حسـام

ما درى الشيخ أن توحيـد فكر
دون فعـل ، يعـد لغـو كلام

يا امامـا لركعـة كيف تدرى
فى الورى ما امامـة الأقـوام

يصبح الله اذن على قمة تصور هرمى للعالم . ومن ناحية أخرى يبدأ العالم فى فقد وجوده الضرورى ويصبح وجودا ممكنا زائلا فانيا أمام قوة لله القاهرة . ثم تظهر نظرية الخلق فى التفكير الدينى مجسدة لهذه الصلة الجديدة بين سلطة الله وزوال العالم . ومن ناحية ثالثة يبدأ الفعل الانسانى ـ على ما يقول اقبال ـ فى الضمور ويقتصر على العبادات دون المعاملات حتى لا يدخل فى صراع الواقع ، **ويتحول الفعل الى طقوس وشعائر عند البعض والى عجز مطلق عند البعض الآخر** . وبقدر عجز الانسان عن السلوك يزيد من سلطة الله وتتحول الحرية الانسانية الى قدرية .

ويقال بالمثل فى ثنائية الدنيا والآخرة . بعد الانفصام بين الله والعالم لا تصبح الدنيا دار بقاء بل دار فناء ، ولا تصبح الآخرة خلودا للحق بل تعويضا عنه اذ يجد المؤمن فى الآخرة تعويضا عما افتقده فى دنياه ، ويصبح تطلعه لها قائما على الحرمان ، وكذلك ينتقل الثواب

والعقاب من احساس بالفرح عند التحقيق أو بالندم عند الفشل الى بناء نفسى يقوم على الرغبة والرهبة ، ويصبح الترغيب أو الترهيب من السلطة الدافع على الفعل ، ويفقد الفرد امكانية الفعل التلقائى . أما الجنة والنار فيتحولان الى موجودين حسيين ، وتتحول « روحانية » الدين الى « مادية » تنم عن الواقع الضائع . وينقلب الدين من اثبات للروح الى تأكيد للمادة . وكذلك يصبح الخير والشر موجودين بالفعل ويفتقد كلاهما الأثر النفسى الذى يحدثانه من استمرار للفعل دون الحكم على لحظة من لحظاته « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم .. » (البقرة : ٢١٦)، ثم يتحول الخير والشر الى صورتين حسيتين فى الملاك والشيطان طبقا لتحول التفكير الدينى من الروح الى المادة . وأخيرا يفتقد الانسان وحدته وينقسم الى قسمين: نفس وبدن . الأول يعبر عن مطلب الانسان نحو البقاء ، والثانى يفنى مع العالم . وتنتقل هذه الثنائية الى الأخلاق فتكون الفضيلة والرذيلة ، والصدق والكذب ، والسعادة واللذة ، والعقل والحس ، وتصبح الأخلاقية الابتعاد عن الرذيلة والكذب واللذة والحس والاقتراب من الفضيلة والصدق والسعادة والعقل .

وتبدو هذه الثنائية فى مجالات الفكر ممثلة فى جميع التيارات المثالية التى تقوم فى جوهرها على ثنائية الجوهر والعرض ، وكان الكندى هو المعبر عن هذه الثنائية أصدق تعبير فى اثباته لا تناهى الله وتناهى جرم العالم ووضعه الأسس النظرية لثنائية التفكير اعنى : المطلق والنسبى ، الأزلى والفانى ، الأبدى والزمانى ، الواحد والكثير ، اللامتناهى والمتناهى ، الثابت والمتحرك ، العقلى والحسى .. الخ . لقد حاول بعض الفلاسفة الاستعاضة عن نظرية الخلق المعبرة عن هذه الثنائية بنظرية الفيض أو الصدور لتماشى فضل الله عن العالم والنفس عن البدن والصورة عن المادة ولكنهم انتهوا أيضا الى تكرار الثنائية القديمة وتجاور الازدواجيات . فأصبح الله صورة والعقل مادة ، والعقل صورة والنفس مادة ، والنفس صورة والبدن مادة ، والهواء صورة والأرض مادة .. الخ ، كما أصبح العقل الأول صورة والعقل الثانى مادة له ، والعقل الثانى صورة والعقل الثالث مادة له .. الخ أى أنها لم تزد على ثنائية الخلق الا التكرار . واذا كان رد فعل نظرية الخلق فى التفكير السياسى قد ظهر فى صورة الحكم الالهى فقد ظهر صدى نظرية الفيض فى التفكير السياسى فى لتصور الطبقى للعالم كما هو واضح فى تصور **الفارابى** للمدينة الفاضلة . **لذلك تعتبر نظرته قدم العالم ثورة فى التفكير الدينى بالرغم مما يبدو عليها من مظاهر التعارض مع التفكير الدينى الموروث** . فلأول مرة استطاع **ابن رشد** فى شرحه **لأرسطو وكما فهمه** شراح ابن رشد اللاتين أن يقضى على هذه الثنائية بين الله والعالم ، وبين النفس والبدن فى بقاء المادة وخلود النفس الكلية ، واختفت العناصر الاشراقية فى المعرفة والتصور الروحى للمادة ، وقام عصر النهضة فى أوربا متمثلا فلسفة ابن رشد وشعارها : **العقل والتجربة** .

وتبدو ثنائية التفكير الدينى فى تصورنا لله وفى ممارستنا للدين فى المظاهر الأربعة الآتية :

١ ـ القدرية والعجز :

على الرغم مما يقدمه لنا اللاهوتى السلبى أو كما يطلق عليه علماء الكلام « **آيات السلوب** » طبقا لآية « **ليس كمثله شىء** » من تحليل لتصوراتنا **عن الله من** أنها نفى لأوجه النقص الانسانية ، **وعلى الرغم مما** يقدمه لنا اللاهوت الايجابى من اثبات صفات الكمال الانسانى الى الله فان كثيرا من الفلاسفة وعلى رأسهم **كانط** استطاع لأول مرة صراحة تحليل حديثنا عن الله على مستوى **المطلب** لا على مستوى **الوجود** كما كان يفعل توماس الأكوينى أو على مستوى الماهية كما كان يفعل **انسيلم وديكارت** . وقد استطاع **محمد عبده** أيضا فى « رسالة التوحيد » لأول مرة اقامة التوحيد على أساس مطلب خلقى معطيا بذلك التوحيد اساسا جديدا (عثمان أمين رائد الفكر المصرى .) ولكن ذلك لم يمنع من نشأة الايمان بالقضاء والقدر متولدا عن عجز فى الارادة وقصور فى الفعل لا كما يقال عادة من نشأة العجز والقصور على الايمان بالقضاء والقدر « العاجز فى التدبير يميل على المقادير » وقد أشار الى ذلك **الأفغانى** فى رسالته عن القضاء والقدر وأن الايمان بهما كان سبب الفتوح الاسلامية الأولى لايمان المسلمين حينئذ بالقدرة والفعل ، وقد عبرت الأمثلة الشعبية عن ذلك فأصبح الله هو الفاعل لكل شىء مهما فكر الانسان « ابن آدم فى التفكير والرب فى التدبير » فالفعل كله لله « خليها فى قشتها تجىء بركة الله » وعلى الانسان الانتظار « من عمود لعمود يأتى الله بالفرج القريب » وفى بعض الأحيان يفعل الله بدل الانسان « من حبه ربه واختاره جاب له رزقه على باب داره » ، ويصبح الانسان متفرجا محايدا « تبات نار ، تصبح رماد لها رب يدبرها » وأصبح هلاك الانسان محتوما « يا هارب من قضايا ما لك رب سوايا » ، ولم يكن القدر مطلقا فى صالح الانسان فقد كتب عليه أن يكون على حاله طيلة حياته « المتعوس متعوس ولو علقوا على رأسه فانوس » ، ولن تغنى عنه الآخرة شيئا « المغلوب مغلوب وفى الآخرة يضرب طوب » لأن « المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين » ولأن « المكتوب ما ممنوش مهروب » ولا يستطيع الحذر أن يفعل شيئا « لا يغنى حذر من قدر » . فاذا نال الانسان نصيبا ما فهو الحظ والبخت والمقسوم « بختك يابو بخيت » ومهما زاد الانسان من جهده فلن يحصل الا على ما قسم له « تجرى جرى الوحوش غير رزقك ماتحوش » لأن « البخت يتبع أصحابه » أو « كل صدقة خير من معاد » ، ويفضل البخت على الجهد « قيراط بخت ولا فدان شطارة » ، ويأتى المقسوم حتى

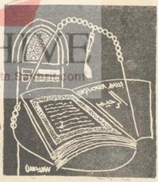
الباب دون تدبر أو حيطة « أصرف ما فى الجيب يأتيك ما فى الغيب » أو « ارميه فى السطوح وان كان لك فيه قسمة ما يروح » ، ولآخر لحظة قد يظهر البخت فى صالح الغير « تبقى فى ايدك تقسم لغيرك » . والنتيجة الحتمية لذلك هى « اسقاط التدبير » كما قال الصوفية وسقوط الفعل والقضاء على التكاليف كما يقول الفقهاء لان « كل عقيدة ولها حلال » أو « مالها الا النبى » أو يفعل الانسان أى شىء « ماطرح ما ترسى دق لها » والله يكمل الباقى « على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد » فعلى الانسان الراحة « الباب اللى يجيلك منه الريح سده واستريح » او الاتكال على الغير « شيلنى وشيلك » ، ولكن الحس الشعبى يعلم من تلقاء نفسه أن الايمان بالقضاء والقدر على هذا النحو هو ايمان الضعيف العاجز « سلاح الضعيف الشكية » ويعلم بضرورة الأخذ بالأسباب « احسب حساب المريسى (ريح الجنوب) وان جال طياب من الله أو على الأقل الأخذ بأتفه الأسباب « تجى على أهون سبب » ، وهو يعلم أن عدم الأخذ بالأسباب يوقع فى التهلكة « يفتح العين للدبان ويقول دا قضا الرحمن » ، كما يعلم أن العقود تواكل واسترزاق ممن يقومون بالجهد « اجرى يا مشكاح للى قاعد مرتاح »، ويرى أن الاحتجاج بالقدر استغلال للفرد « يا غراب هات بلحه ، قال دا قسمة ، قال قسمتى بين ايديك ! ».

ومن هنا تولدت لدينا قدرة خارقة على التحمل والصبر حتى أصبح الصبر فضيلة « الصبر خير » فيه دواء لكل مرض « كل شىء دواه الصبر لكن قلة الصبر مالهاش دوا » وأصبح الصبر لا العمل وسيلة لنيل المراد « من صبر نال ومن لج مالوش » حتى أصبح الصبر هو الحل الأول والأخير « ما دوا الصبر الا القبر » والصبر من الله « الغيرة مرة والصبر على الله » . يجوع الفلاح ويدفع الضرائب للوالى التركى لأنه لا يتحمل الصبر « صبرى على نفسى ولا صبر الناس على » . وكذلك تولد فينا طول البال لأن « طول البال تبلغ الآمال » أو لأن طولة البال ما تخرشى » ، والمظلوم ينتصر فى النهاية لطول البال « طولة البال تهد الجبال » والحياة نفسها تستحيل دون طول البال ! « المعيشة تحب طولة البال » ، لذلك عرفنا فى كثير من المواقف بالسلبية ونتحدث عن سلبية الشعب عامة والمثقفين خاصة لأن « الهروب نص الشطارة » والفعل يؤدى الى التهلكة ! « ما يقع الا الشاطر » والايجابى هو الشاذ وأصبح الشعار « طاطى لها تفوت » ومن الأفضل أن يكون الانسان مظلوما على أن يكون ظالما « بات مغلوب ولا تبات غالب ». وعلى هذا النحو يمكن أن يقال على الصبر والتواكل وطول البال أنها « أفيون الشعب » لأنها تجعل من الفقر فضيلة « الفقر حشمة والعز بهدلة » وتجعل من القناعة رأسمال « القناعة مال وبضاعة » ، وتجعل الافلاس أمانا « المفلس فى أمان الله » وتجعله قوة « المفلس يغلب السلطان » وتجعل الكفاية فى العيش سخطا من الرب ! « من كرهه ربه سلط عليه بطنه » ، واستحالت المطالبة بشىء لأن « من طلب الزيادة وقع فى النقصان » وأصبح الدفع أفضل من الأخذ « المركب اللى تودى أحسن من اللى تجيب » ، وذلك لوضع السكينة والرضا فى قلوب المعدمين (قالوا ترمس امبابة احلى من اللوز قالوا دا جبر خواطر الفقرا » . ويؤدى الصبر والسكينة والرضا والتواكل والسلبية الى الرضا بالحال والى الاعتقاد بأن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة لأن « ربنا ربح العريان من غسل الصابون » أو لأن « ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا » . ويظل المعدمون على هذه الحال الى أبد الابدين « عمر الفلاح ان فلح » أو « من يومك يا خالة وانت على دى الحالة » ويظل الانسان تعيسا بأية وسيلة « ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ويجى الناموس » ، والله لا يعدل بين الناس الا فى الموت « ربنا ما سوانا الا بالموت ! » .

٢ ــ سوء النية :

لا أقصد بسوء النية مقولة خلقية بل بناء نفسيا للشعور درسه الكثيرون من الفلاسفة المعاصرين خاصة **سارتر** فى تحليله لسوء النية والكذب **وجانكلفيتش** فى دراسته عن « النفاق » وهو فى رأيه أكبر خطر يهدد الشعور الدينى من جراء هذه الثنائية فى التصور الدينى للعالم التى على أساسها تقوم ازدواجية السلوك ، للمنافق واقعان : واقع بينه وبين نفسه يخفيه وواقع بينه وبين الآخرين يعلن عنه ، وهو ما يفعله الشعور الدينى عندما يعجز عن التدبير ثم يميل على المقادير . ويتضح هذا الموقف فى نظرتنا للجنس وتحريمه ثم اتجاهنا بكل طبيعتنا نحوه . فنهاجم « المينى جيب » والمهاجم يود رؤيته ، وكثيرا ما يتحدث الوعاظ عن المشاكل الجنسية لا زيادة فى الوعى بالمشكلة (لأن حديثهم لا يقوم على نظرة علمية) بل لاستهواء الموضوع لهم وللمستمعين على السواء . وقد تكون فى « نحنحة » الرجل الغريب التى يصدرها حتى تختفى النساء من الطريق اثارة أكثر مما فيها من تعفف ، وكثيرا ما نسترق الحب « حب ووارى واكره ودارى » وتختلس النظرات التى تعبر عن الحرمان ، فتنزل خصلة من الشعر على الجبين ثم ترفع دائما باليد فاذا انعدم الرقيب أصبح السر موضوعا للحديث المتواصل فى المجتمعات المتجانسة المغلقة (مجتمع الاناث أو مجتمع الذكور) ويدوم التستر ويقوى الاحساس بالذنب ، فتنشأ عبادة المحرمات وأسطورة الجنس ويصبح مثل « **التابو** » ، وفى نفس الوقت تكثر الاشارة الى الجنس فى أجهزة الأعلام وفى الفنون لأنه مطلب نفسى لدى الجمهور يشبع حرمانه ، وبذلك يروج الفن الرخيص لديه ويتلهف على أخبار الفنانين الشخصية وعلى شراء مجلات الجنس ويكثر استيرادها ، وبذلك نعبد ما نحرمه ونخفيه « والظاهر لنا والخفى على الله » ، ومن ثم ينشأ رد الفعل من الحرمان الى الاشباع ومن التستر الى الاباحة ومن الحجاب الى آخر صيحات الموضة .

وكثيرا ما تصور الأمثلة الشعبية مواقف سوء النية مثل « زى شحات الترك » جعان ويقول مش لازم » أو « بعد ما أكل واتكى قال ده رحته مستكى » ويعم الشعور الدينى فى أى دين مثل « زى قراية اليهود تلتينها كذب » خاصة وأن اليهودى معروف بالبخل « احتاجوا ليهودى قال اليوم عيدى » . وقد يظهر النفاق وسوء النية فى صورة مكر ودهاء اشتهرت به بعض الطوائف كما يظهر فى ممارسة رجال الدين للشعائر كما تصور ذلك الأمثلة العامية ، فقد تتحول الامامة الى نفاق « ضلالى وعامل امام والله حرام » ، وقد يصبح بعض الافتاء نفاقا « يفتى على الابرة ويبلع المدرة » ، كما قد يصبح الحج نفاقا « الوش وش حاجج والطبع ما يتغيرش » ، وكما قد يصير الصلاة نفاقا « يصلى الفرض وينقب الأرض » ، كما قد يصبح التسبيح دجلا « زى القطط يسبح ويسرق » . وقد يقوم النفاق على المصلحة الشخصية ، ما دام الواقع العريض الذى يتحقق فيه الوحى قد غاب ، فيدافع بعض المتدينين عن الملكية الشخصية فى الدين وهو فى الحقيقة يدافع عما



يمتلك ، وقد يدافعون عن التفاوت فى الرزق وعن خلق الناس درجات وهم يدافعون أساسا عن وضعهم الاجتماعى وتميزهم الطبقى . « والشبعان هو اللى يذكر الله » يقول الرزق على الله ولا يستخدم الدين الا للمصلحة الشخصية « زى التركى المرفوت يصلى لما يستخدم » (أو مثل راكب الاوتوبيس المجهد الذى يتظاهر بالاعياء ويقول « هوه مافيش اسلام يا عالم » حتى يترك له احد الجالسين مكانه) فاذا لم يحصل على مصلحته يقول ، راح اللى زمرنا له لله ، وكثيرا ما تطغى المصلحة الشخصية على مصلحة الآخرين باسم الدين — « هات عمتك وخدها يوم القيامة » .

٣ — تجاور حياتين : الدين والدنيا :

اذا كانت الازدواجية Dedoublement قد أدت الى الخلط Conffusion الذى ظهر فى النفاق وسوء النية فانها تظهر أيضا فى تجاور حياتين Juxtaposition أعنى تجاور الدين والدنيا . فما دام الفكر قد انفصم عن الواقع ، وما دام الدين قد انفصل عن الحياة يستقل الدين بنفسه ويتحول الى كهنوت يتصور أنه ينفرد بمعرفة الله (فأينما تولوا فثم وجه الله .. البقرة : ١١٥) وله سلوك خاص هو العبادة (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب .. البقرة : ١٧٧) ومكان خاص هو الجامع (أو الكنيسة او المعبد) (جعلت لى الأرض مسجدا) وموظف خاص هو الشيخ (أو الحبر أو القسيس) وزى خاص ، ولغة خاصة .. الخ ، أى يصبح التفكير الدينى فى حالة من الضمور والانكماش ثم يكون له عالما خاصا متحجرا لعجز الفرد عن الاندماج بالواقع أو لعدم مقدرته على توجيهه . وبسبب هذا الشعور بالنقص يلتجىء الشعور الى التعمية والتغطية فيكثر من بناء المعابد ومن الاحتفالات بالموالد ، ويهلل فى اقامة الشعائر ويتحد بالفن الشعبى حتى يقتنه من خلال الواقع (وقد حدث ذلك ابان الحكم الفاطمى فى مصر) وتكثر لجان نشر الدعوة والمجالس العليا للدين وتنتشر دروس الوعظ ويتم اصلاح الجامعة ببناء مسجد داخلها .

وهذا كله لم يمنع من ضمور التفكير الدينى وانحصاره بين المحافظة على اللاهوت القديم الذى لا واقع له وتبنى التيارات الفكرية الحديثة التى تنتشر فوق الواقع دون أن تتمثله أو تغير فيه شيئا ، وهذا ما يفسر لنا غياب الصحف والمجلات الدينية التى تعلن فكرا أو تتبنى واقعا .

ويبدو هذا التجاور بين الدين والدنيا فى أجهزة الاعلام فنجد فقرة من الرقص الشرقى تتلوها فقرة من التواشيح الدينية ، كما نجد فى الصحافة أخبار الدين وأخبار نجوم السينما فى نفس الصفحة وكأن للانسان حياتين خاصة اذا قرئت النصوص على هذا النحو (اذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض .. اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا) كما نجد فى الصحافة أيضا أخبارا عن شهداء معارك اليوم وبجوارها أخبار عن أمسية غنائية كانت بالأمس . ويوجد هذا التجاور أيضا فى حياتنا الثقافية ، فتكون الثقافة فى بعض الأحيان تخزينا لبعض المعلومات ولا أثر لها فى حياة المثقفين ، فالجامعية أولى الباحثات عن الموضة ، والجامعى أول الباحثين عن المنصب .

وقد عبرت الأمثال العامية عن هذا التجاور بين الدنيا والدين مثلا « ساعة لقلبك وساعة لربك » ، ولكن كثيرا من الأمثال العامية ترفض هذا التجاوز وتعطى

الأولوية المطلقة للحياة مثلا « اللى يلزم البيت يحرم ع الجامع » أو « الزيت ان عازه البيت حرام ع الجامع » أو « حصيرة البيت تحرم على الجامع » أو « الحسنة ماتجوزش الا بعد كفو البيت » أو « كل لقمة فى بطن جائع أخير من بناية جامع » . وتحرم الزكاة عند الحاجة « يا مزكى حالك يبكى » ، وقد استطاع الحس الشعبى البديهى أن يكشف هذا الكهنوت فى ممارسة الشعائر لان الحياة أقوى من اى مظهر خارجى ، فالصلاة قد تدل على التظاهر بالايمان « بركة ياجامع اللى جت منك ما جت منى » ، وقد لا تنفع التوبة فى تغيير الحال « كل ماقول توبة يقول الشيطان بس النوبة » وقد تكون قراءة النصوص الدينية مجرد ترتيل دون فهم لمعناها ودون أن يعيها أحد « احنا بنقرا فى سورة عبس » أو « تقرا مزاميرك على مين يا داود » ، أما رجل الدين نفسه فيسرى عليه ما يسرى على سائر البشر . وقد لا يكون لروحانيته أثر فيه « هاتوا م المزابل حطوا ع المنابر » ويكون مثالا للكهنوت الذى كشفه فلاسفة التنوير « ما كل من لف العمامة يزينها » ، أما الفقير فيكفيه هم الدنيا لذلك لا تكليف عليه » الفقير لا يتهادى ولا يدادى ولا تقوم له فى الشرع شهادة ، وقد يصل الحس الشعبى الى حد الاكتفاء بتجربة الحياة « الصلاة أخير من النوم قال جربنا ده وجربنا ده » ولا يعترف الا بالطبيعة حتى فى العبادة « كل شىء عادة حتى العبادة » .

٤ ـ الله والسلطة :

بعد ضمور التفكير الدينى وتجاور الدنيا والدين تتجه العاطفة الدينية الى أعلى فينشأ التصور الأفقى لله الذى يكون على راس قمة التصور الهرمى للعالم كما هو الحال عند **الفارابى** مثلا ، وعلى هذا النحو يصعب التفرقة بين تصور الله وبين تصور السلطة فنعبد الله بتملق السلطة ونعبد السلطة فى شخص الله ، ونفعل كل شىء من أعلى الى أسفل ، من الرئيس الى المرءوس وعلينا السمع والطاعة . لذلك يكثر الرقباء ويحاول كل فرد الوصول الى مركز من مراكز السلطة ليمارس السيطرة على من دونه كما نلتجىء دائما الى السلطة لحل النزاع أو لتملقها وتصبح نقطة وصول لا مصدر قهر (يتملق أحد الركاب المحصل أو يتشاجر معه) ، وقد يكون التمسح ببيوت الله مثل التقرب الى مراكز السلطة .

وفى الأمثال العامية نجد هاتين الصورتين لله **وللسلطة** : الخوف والتملق مثل « منتش رب أخاف منك » أو « لا يذكر الله الا تحت الحمل » أو على الفرد أن يكون تابعا للسلطة خاضعا لها كخضوعه لله « ارقص للقرد فى دولته » ما دام عاجزا عن الفعل والالتزام بالواقع « يا فرعون مين فرعنك قال مالقيتش حد يردنى » وكل ما يملكه الفرد هو اغتياب السلطة « السلطان مع هيبته يتشتم فى غيبته » أو السير فى موكبها « ركب الخليفة وانفض المولد » وكلما نال منها رزقا ازداد لها عبودية « من زادك زيده واجعل أولادك عبيده « **وقد نشأت معظم هذه الأمثال ابان الحكم العثمانى حتى عصر الخديو حتى شبت الثورة العرابية على هذه الأوضاع** . ونتيجة لهذا التصور لله وللسلطة ينشأ رد الفعل فى تصورنا الطبقى للمجتمع كما حدث عند الفارابى فى مدينته الفاضلة « فالناس مقامات » ، وخلق الله الناس درجات لا يستطيع أحد تغيير مقامه الذى حدده الله أو السلطة له « من عرف مقامه ارتاح » ، وليس له أن يتضرر او يشتكى لأن « من شاف بلوة غيره هانت بلوته عليه » ، ولا تشيع فى مثل هذا المجتمع الا أخبار ذوى السلطة « غنى مات جروا الخبر ، فقير مات مافيش خبر » وكما يجوز التقرب الى الله يحدث التقرب للسلطة بالوسائط « يا بخت من كان النقيب خاله » ، ويصبح التطلع الطبقى هو البناء النفسى للفرد « المنصب روح ولو كان فى السكة »، وتنشأ الجماعات والشلل حول ذوى النفوذ « العيان ما حد يعرف طريق بابه ، والعفى يا مكتر أحبابه » ، ويعم شراء الذمم « يجيب الكويس لأحبابه قال كل شىء بحسابه » خاصة وأن « بوس الأيد ضحك على الدقون ».

ونتيجة لذلك يصعب اى عمل جماعى لأن الله هو شمس النفوس كما يقول **الاشراقيون** يغمر كل فرد ولأن السلطة هى عين الله الساهرة ، ويكون الجميع أمام الله وأمام السلطان لا سلطان لهم « زى ولاد الكتاب يتسرعوا من أول كف » أو « زى ولاد الحارة زمارة تجمعهم وعصاية تفرقهم » . وهذا ما عبر عنه **الأفغانى** بقوله « لو كان مسلموا الهند جرادا وحط على الجزيرة البريطانية لأغرقها » . فاذا تعامل الأفراد معا يأخذ كل فرد مظهر المتسلط ويلعب الدور الذى سلب منه « يا أرض ما عليكى الا أنا » أو « يا أرض اشتدى ما عليكى قدى » ، ويعوض فى لحظات ما حرم منه آلاف السنين فيبدو « عامل لمونة فى بلد قرفانه » او « عامل عنب والباقى فراطة » ويتحول الدور الى غرور فيؤله الفرد نفسه ثم يأمر ويتسلط ولا يقبل الرد « ما حدش يقول على عسله حامض » .

وأخيرا ، قد يقال ان ارجاع ازدواجية الشخصية الى ثنائية تفكيرنا الدينى الموروث شىء لا يدركه الا المثقفون، فما بال **الجمهور** الذى لا يدرى عن هذه الثنائية الحضارية الحضارى والتفكير النظرى لذلك أكثرنا من الأمثلة العامية لبيان تطابق التراث القديم مع التجربة المعاشة ، ونكون بذلك قد قدمنا لونا جديدا من البحوث الدينية القائم على تطبيق المنهج الوصفى فى دراسة الصلة بين **« التراث المكتوب » « والتراث الحى »** وتحليلها فى الشعور .

حسن حنفى



ظاهرة الموت .. في حياة المصريين

د . سيد عويس

- أن تحكم الموتى في الأحياء يعنى أن الأحياء لا يعيشون حياتهم كما ينبغى لهم أن يفعلوا ، ويعنى أنهم اذ يواجهون هذه الحياة يواجهونها بأسلوب فكرى ساذج .. أسلوب غير علمى .

- ان وجود هذه النماذج يمثل اتجاها نحو الحياة يقف متعارضا ضد الاتجاه الجديد الذى لابد له أن ينبثق من الظروف الاجتماعية الجديدة ونحن نبنى المجتمع الاشتراكى .

ان الدراسة الحالية وليدة دراسات واقعية ونظرية جميعا · أى أنها استمدت مادة مضمونها من الواقع الحى فى مجتمعنا المعاصر ومن تراثه النظرى الدينى والأدبى والفولكلورى · واذ يقدم الكاتب هذه الدراسة ، يرى **أن التعرف على ملامح مجتمعنا المصرى المعاصر** ، من وجهة النظر الاجتماعية الثقافية ، فى ضوء ظروفه ، **أصبح أمرا ملحا** · لأننا اذا عرفنا هذه الملامح نستطيع أن نفهمها ·· ومن ثم نستطيع أن نواجهها أو نوجهها الى ما نصبوا الى تحقيقه من آمال وأهداف ، داخلية كانت أو خارجية ، على المستوى المصرى أو العربى أو الانسانى ·

وتتضمن الدراسة الحالية الموضوعات الآتية :

١ ــ الموتى يتحكمون فى الأحياء ·

٢ ــ من مشاعرنا الحزينة ·

٣ ــ الصدقات والنذور ·

٤ ــ بعض العناصر الثقافية غير المادية القديمة المستمرة ·

١ ــ الموتى يتحكمون فى الأحياء ·· ·

ان تحكم الموتى فى الأحياء من أعضاء مجتمعنا ظاهرة ثقافية قديمة ·· **وهى مستمرة حتى** الآن ، نراها واضحة فى معظم العادات والتقاليد المتعلقة بظاهرة الموت وبالموتى · والملاحظ أن الاختلاف بين نظرة المصريين المعاصرين نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى وبين نظرة المصريين القدامى نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى ·· **اختلاف ضئيل** · فاحتفالات الاحياء المسرفة بدفن الموتى من الاقارب وبعد دفنهم ، واحياء موالد الموتى من الائمة والاولياء والقديسين بصورة ينفر منها التفكير الدينى السليم ·· أو التفكير العلمى ·· كما ينفر منها الذوق العام ، وزيارة الاحياء للموتى فى قبورهم أو فى أضرحتهم فى المواسم وفى الاعياد وفى غيرها ، وارتباط الاحياء بالموتى وهم فى حكم العدم ·· ارتباطا واضحا ، وتلقى الوحى منهم فى بعض الأمور ، والالتجاء اليهم فى أخرى ، وانتظارهم حتى يبتوا فى أمور حياتهم ·· سواء كانت أمورا عادية لا تحتمل الانتظار ·· أو أمورا غير عادية يكون من واجبهم أن يبتوا هم فيها ــ **كلها عادات وتقاليد تمارس فى مجتمعنا المعاصر ··**

وكل هذه العادات والتقاليد تبرز فى وضوح ارتفاع مكانة العناصر الثقافية غير العلمية فى تقدير بعض الناس ، كما تبرز سيادتها على حكمهم على الأمور والأشياء ·· والكاتب يرى ، ولعل القارىء أن يفعل ذلك ، **ان مجرد احتمال تساوى العناصر الثقافية العلمية مع العناصر الثقافية غير العلمية ·· الداخلة فى الحكم على الأمور** ·· يكون ، **أى مجرد هذا الاحتمال ، فى الواقع** ، فى حكم **المستحيل** ·· ولنعط بعض الأمثلة التى تكون أقرب الى التصور من غيرها ، فنتصور **الامام الشافعى** الذى مات منذ نحو ١١٥٠ عاما ميلاديا ·· قد حل محل مركز الشرطة أو محل محكمة من المحاكم لتلقى الشكاوى والمظالم ليحكم فيها ، أو نتصور غيره من الأموات كالائمة أو الأولياء أو القديسين ·· منهم من يتولى شئون تطبيب المرضى وعلاجهم ، ومنهم من يتولى مهمة توريد المال لمن لا مال له ، والذرية لمن لا ولد له ·· ومنهم من يتحكم فى القضايا السياسية ومشاكل الاسكان والتغذية ·· كما نتصور غيرهم من الأموات العاديين الاقارب أو الغرباء يتحكمون فى مصائر ذويهم ، أو غير ذويهم ، من الأحياء ·· فنرى ، مثلا ، أن أبا ، مات منذ زمن طال أو قصر ، لا يتصرف ابنه الذى على قيد الحياة فى أمر من أموره ، الا اذا زاره أبوه فى المنام وأشار عليه بالرأى ·· وهو قد يراه فعلا فى المنام ، ويحلم به ناصحا ومشيرا ، ويفسر ما يراه كيفما شاء وحيثما اتفق · وليست هذه الأمثلة وهذه التصورات قد صنعها الخيال ·· فبعضها ــ ان لم يكن كلها ــ موجود فعلا فى محيط بعض أعضاء مجتمعنا ·· وقد عرف الكاتب زميلا له

بلغ درجة عالية من الثقافة والوعى ·· ومع ذلك حمل خبر حصوله على شهادته العالية الى قبر أمه ، ودب بالقدم أمام القبر ثم صاح بصوت عال مؤكدا الخبر ·· وفى احدى زيارات الكاتب لضريح الامام الشافعى شاهد أحد المواطنين يعطى ظهره للضريح وهو يصيح ، وكأنه يعاتب صديقا على قيد الحياة ، قائلا له أنه : « مخاصمه » وانه « لن يتحدث اليه » ! ··

ان تحكم الموتى فى الأحياء أمر له فى تقدير الكاتب خطورته ·· ولعل هذا الأمر أن يكون له نفس هذا التقدير عند القارىء ·· فهو ·· **أى تحكم الموتى فى الأحياء ··** بالاضافه الى بعض الأمور المتعلقة بتفكير الناس ، يشل الأجهزة التى تضع فى اعتبارها أن تكون مهمتها علاج مشكلات الناس وحفظ حقوقهم · ذلك لان انصراف بعض أعضاء مجتمعنا عن الأجهزة المنظمة لاحتياجات المجتمع الى أجهزة جمد العدم حركتها · يجعلنا نتساءل عن مدى فاعلية الأجهزة الأولى ·· **أجهزة الحياة ··** كما يجعلنا نتساءل عن العوامل التى تدفع بعض الناس الى تفضيل أجهزة العدم على أجهزة الحياة ·· ولعل نجاح أو فشل أجهزة الحياة هذه ، طبية كانت أو قانونية أو قضائية أو اجتماعية أو سياسية ·· فى أداء مهامها الضرورية أن يرتبط كلاهما أو أحدهما ، فى ضوء بعض عناصر تراث مجتمعنا الثقافى ، ارتباطا مباشرا ، أو ارتباطا غير مباشر ، بالكشف عن حقيقة النظرة التى يكنها أعضاء مجتمعنا نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى (١) ·

ان تحكم الموتى فى الأحياء يعنى أن الأحياء لا يعيشون كما ينبغى لهم أن يفعلوا ·· ويعنى أنهم اذ يواجهون هذه الحياة يواجهونها بأسلوب فكرى ساذج ·· أسلوب غير علمى ·· أسلوب خلقه نوع من الايمان مبنى على قضايا يؤمن بها هؤلاء الأحياء ·· قضايا تملأ المناخ الاجتماعى الثقافى الذى يعيشون فيه ·· قضايا تنهار حتما فى ضوء البحث العلمى ·· وكذلك فى ضوء الدين الذى يدينون به ··

ان مواجهة أمور الحياة ·· كل الأمور ·· الشخصية وغير الشخصية ·· الاجتماعية والمادية ، الصغيرة والكبيرة ، **لابد أن تكون فى ضوء دراستها موضوعيا للتعرف على عوامل وجودها ، وقوانين كينونتها ·** وفى ضوء هذا وحده ، يمكن مواجهة أمور الحياة مواجهة ايجابية ·· مواجهة تهدف الى التغيير الى الأفضل والى الأقوى والى الأعظم ·· هذا هو السبيل الوحيد لكى يسير التطور فى مجتمعنا المعاصر فى طريق حثيث متواثب ·· طريق البناء ·· بناء مجتمعنا الاشتراكى الجديد فى ضوء قيمنا ومبادئنا ومثلنا العليا الاشتراكية ·· المجتمع الاشتراكى الذى نرجو ، بحق ، أن يتحقق ·· ونأمل ، بحق ، أن يبرز الى الوجود ·· (٢) ·

٢ ـ من مشاعرنا الحزينة ··

نحن شعب نحب الدعابة ونتقن صناعتها ، ونحب الغناء والطرب ، ولكننا مع ذلك ، شعب نحزن كثيرا · اننا نبكى اذا حزنا ·· ونبكى كذلك · اذا فرحنا · واذا بدا لنا أننا نفرح ·· وبدا لنا أن هذا الفرح زائد على الحد ·· نرجع عن هذا الفرح قائلين « اللهم اجعله خيرا » · ونحن نضحك بصوت عال ·· ولكن قليلا ما نبتسم ، واذا كنا نبكى ، نبكى كذلك بصوت عال · ونحن نحزن كثيرا ولكن قليلا ما نغضب ·· ونحن اذا غضبنا ·· فان العواطف الجياشة تملأ صدورنا وتشل تفكيرنا الموضوعى ·· وحتى اذا غضبنا فسرعان ما نصفو ·· فغضب المؤمن كالبرق اللامع ··

نحن نفعل كل ذلك على مستوى الأشخاص ·· ونفعله ، أيضا على مستوى الجماعات فى الريف يبدو كل ذلك واضحا ·· وفى المدينة ·· يبدو ، أيضا ، كل ذلك واضحا ··

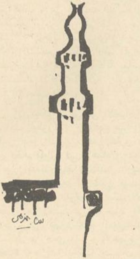
ان مشاعرنا الحزينة تبدو عميقة عمق ما تعكسه عيون أمهاتنا ونسائنا وحتى شاباتنا ·· ان ما تعكسه هذه العيون فى معظم الأحيان ، مهما انفرجت الشفاة ، يدمى القلوب ·· وبخاصة قلوب أطفالنا الصغار ·· وبعض الرجال ·

وحزننا يبدو مجلجلا عند مواجهة الموت · **منذ القديم نحن المصريين نفعل ذلك ··** وحتى الآن نفعل ذلك · لقد أبدع مجتمعنا نظما اجتماعية فريدة لهذه المناسبة · نظم تنسق البكاء والصراخ و « الصوات » ، نظم خلقت دور « المعددة » أو دور « الندابة » ·· ودور « ضاربة التار » ، نظم يعمل بها الأحياء عند وفاة الأقرباء وغير الأقرباء وبعد الوفاة وفى أثناء تشييع الجنازة وعند الدفن وبعد الدفن ، نظم للتعزية والعزاء ·· الخ · صحيح ·· ان معظم هذه النظم غير ثابت ، وانه يتطور ، ولكنه باق لا يزال · وصحيح ·· أيضا ·· ان معظم هذه النظم لا يقره ، كما هو ، عقل أو دين ·· وانها بدع قبيحة مذمومة يجب على القادرين منعها ومن لم يمنعها مع القدرة فسق ، وان الله تعالى يحب الصمت عند ثلاث : **عند تلاوة القرآن وعند الزحف وعند الجنازة** ـ ولكن هذه النظم باقية لا تزال ··

ونحن اذا حزنا نبكى ٠٠ ولكننا كذلك نقول الرثاء ٠ اننا نرثى من ماتوا من شبابنا وآبائنا وأمهاتنا ومن تركوا يتامى أو أطفالا ٠ والرثاء يبكينا والغناء الحزين يجتذب قلوبنا ٠

ومن الغريب أن أمهاتنا وزوجاتنا ، وبخاصة فى الريف وفى بعض الاحياء فى المدينة ، يتعمدن الذهاب الى التعذية بقصد البكاء ٠٠ وبقصد الاستماع للرثاء أو انشاد الرثاء ٠ وان رجالنا ، وبخاصة فى الريف وحتى فى المدينة ، يحرصون كل الحرص على تشييع الجنازات وعلى التعزية ٠٠ والملاحظ أن أصحاب الميت يتوقعون التعزية من الأقارب ومن المعارف والجيران ٠ والتعزية ، كنظام اجتماعى ، لها فى واقعنا وظيفتان .. **الأولى** ، وهى واضحة ، وظيفة المجاملة ، والوظيفة **الثانية** ، وهى كامنة ، تبدو أهم من الوظيفة الأولى ٠٠ فهى تيسر اعادة المياه الى مجاريها اذا لم يكن الأطراف المعنية ٠٠ أى أصحاب الميت والمعزون ٠٠ على وفاق قبل حدوث الوفاة ٠٠ أو كانت الصلة بينهم ٠٠ صلة الرحم ٠٠ أو صلة الجوار ٠٠ أو صلة الزمالة ٠٠ لسبب أو لآخر ٠٠ مقطوعة ٠

والملاحظ أن رثاء موتانا يعكس الكثير من قيمنا واتجاهاتنا ٠٠ فهو يعكس رأينا فى المعاملة فى المستشفى ٠٠ كما يعكس نظرتنا الى الأطباء الأشلا (القشلاق ٠٠ أى المستشفى) وحشة وبابها عالى ٠٠ وفيها التمرجى بيهدل الغالى » و « الاشلا وحشة وبابها بنور ٠٠ وفيها التمرجى بيهدل الغندور » و « يقول هاتى لى ياأمه حكيم يكون شاطر ٠٠ يشوف عياى ويجبر الخاطر ، حكيم يامه سافر بلاد الروم ٠٠ صاحب الوجيعة رايح بها مهموم ، حكيم يامه سافر بلاد الشام ٠٠ صاحب الوجيعة رايح بها زعلان » ٠ وهو يعكس ، أيضا ، تقديرنا للآباء بعامة ٠٠ وتقدير اخواتنا لها بخاصة ٠٠ « يابا يا جسرنا العالى ٠٠ أمشى على حسك يابا وأطوح أكمامى » و « يابا يا جسر بين بلدين ٠٠ أمشى على حسك يابا وأطوح الكمين » و « بابك كبير يابا وسلمه كويس ٠٠ صبح البيت بعديك بلا ريس » و « يا بت شوفى أبو كى فى المندرا الحمرا ٠٠ ولا شوفيه يا بنتى فى مجلس الأمرا » ٠ وهو يعكس ، كذلك ، تقديرنا للأمهات وعطفنا على اليتامى « يامه يا طرحتى الزيتى ٠٠ يا سائلة على يامه وانا فى بيتى » و « ان غبت يامه ابعتى لنا جواب ٠٠ والله المطلة يامه على الولايا ثواب » و « لموا اليتامى كلهم فى البيت ٠٠ وقيدوا الفتيلة وكتروا الزيت » و « لموا اليتامى من العصر عشوهم ٠٠ لايخش الليل عليهم وتنسوهم » ٠٠



وقد يكون الرثاء عاما لا يعنى شخصا بعينه ٠٠ ولكنه يعنى من يفعل فعلا بعينه كأن يتعاطى المخدرات مثلا ٠٠ وفى هذه الحاله نجد الرثاء يتضمن السخرية اللاذعة ٠٠ ومن هذا القبيل نجد :

شاف الحكيم الجدع نايم وقال لامه
بايه أداوى عليلك والدوا سمه ؟

جمل المحامل يشيل الحمل ويعيده
تقل عليه الجرام واتخبلت ايده

يا زارعين الريحان ٠ خلو الريحان يتلم
قطع الحكيم الزيارة والتراب انشم (٣)

والمصريون يصلون على موتاهم ٠ المسلمون منهم يفعلون ذلك ٠٠ والاقباط منهم . أيضا ، يفعلون ذلك ٠ والصلاة على الميت عند المسلمين فرض كفاية ٠٠ ولها فضل ٠٠ ولها شروط وأركان ٠٠ ولها كيفية ٠ والصلاة على المتوفى الرجل يقوم الامام فيها حذاء رأس الرجل ٠٠ وعلى المتوفاة المرأة يقوم الامام فيها عند الوسط ٠ وقد تصلى الصلاة على أكثر من واحد ٠٠ ويستحب أن يصف المصلون على الجنازة ثلاثة صفوف ٠ ويصلى على المسلم ذكرا كان أو أنثى صغيرا أو كبيرا ٠ والسقط اذا لم يات عليه أربعة أشهر فانه لا يغسل ولا يصلى عليه ٠ ويجوز الصلاة على

الشهيد الذى قتل فى المعركة بأيدى الكفار ويجوز ألا يصلى عليه ٠٠ ومن جرح فى المعركة وعاش حياة مستقرة ثم مات يغسل ويصلى عليه ٠ ويصلى على من قتل فى حد كحد الزنا مثلا ٠٠ كما يصلى على الغال وقاتل نفسه وسائر العصاة ٠ ولا يجوز لمسلم أن يصلى على الكافر ٠ وتجوز الصلاة على الميت بعد الدفن فى أى وقت ، ولو صلى عليه قبل دفنه ، كما تجوز الصلاة على الغائب ٠ ولا بأس بالصلاة على الميت فى المسجد ، وقد كره الجمهور الصلاة على الجنازة وسط القبور ٠ ويجوز للمرأة أن تصلى على الجنازة مثل الرجل ٠٠ سواء أصلت منفردة أم صلت مع الجماعة ٠

ومن أركان الصلاة عند المسلمين الدعاء .. فاذا صلوا على الميت ٠٠ فيجب أن يخلصوا له الدعاء ٠ ويتحقق الدعاء مهما قل ٠ والمستحب أن يدعو المصلون بأية دعوة من الدعوات المأثورة ٠ وكما يدعو الأحياء للأموات أو لأنفسهم فى مجتمعنا المعاصر نجد ، فى تراثنا الثقافى ، ان الأموات يدعون كذلك ٠٠ فنجد على قبور المصريين القدماء كلمات الاستغاثة منقوشة وهى تحض عابرى السبيل على ترتيل الدعوات بالنيابة عن المتوفى :

« أنت الذى تعيش وتبقى ، أنت الذى تحب الحياة »
« وتمقت الموت ، كل من يمر على هذا القبر »
« كما تحب الحياة ، وتمقت الموت لهذا السبب »
« فانك تهب لى بكل ما فى يديك ٠ وان كنت صفر اليدين ، فتحدث بفمك كهذا » :

« ألف من الخبز ، ومن الجعة ، ومن الثيران »
« ومن الأوز ، ومن أوعية مصنوعة من الرخام »
« ومن التيل ٠ ألف من كل الأشياء النقية الى »
« الموقر انيوتيف (Enyotef) بن انيوتيف »
« ابن خيو Khuu » ٠

وفى الوقت الحاضر ٠٠ كثيرا ما نجد على شواهد قبور بعض الموتى من المسلمين كتابات مماثلة ، تحض زائريها على ترتيل الدعوات ٠٠ منها :

« يا زائرى هل لى من دعوة صالحة »
« أبسط يديك الى السماء واقرأ
لروحى الفاتحة (٤) » .

والمصريون الأقباط يصلون على الأموات ٠٠ وهم يرتلون مزامير خاصة فى هذه المناسبة تختلف باختلاف المتوفين ٠ فقد يكون المتوفون رجالا أو أطفالا ذكورا أو أطفالا ماتوا فى جمعة البسخة أو نساء كبيرات أو نساء متن فى جمعة البسخة أو بنات أبكارا أو بنات متن فى جمعة البسخة أو نساء متن بعد الولادة ٠ أو يكون المتوفون بطاركة أو مطارنة أو أساقفة أو قمامصة أو قسسا أو شمامسة أو رهبانا أو راهبات سواء ماتوا فى جمعة البسخة أو فى غيرها ٠٠ وقد تكون المتوفيات راهبات عذارى متن فى جمعة البسخة ٠ وتتضمن المزامير المرتلة فصولا لجنازة تمام الشهر والستة الشهور والسنة وليالى التذكارات ، كما تتضمن فصولا لليوم الثالث واليوم الأربعين والتذكارات (٥) ٠

ونحن لانرثى أمواتنا من الأقارب وغير الأقارب .. مباشرة أو بطريق غير مباشر ، سواء كانوا ذكورا أو اناثا ٠٠ أو كانوا كبارا أو صغارا ٠٠ أو كن نساء متن بعد الولادة او بنات متن عذارى ٠ وسواء متن فى جمعه البسخة أو فى الأيام العادية فحسب ٠٠ ولكننا اذ نرثى هؤلاء ٠٠ نرثى كذلك « بختنا » ، رجالنا يفعلون ذلك باستمرار ٠٠ ونساؤنا يفعلن ذلك أكثر من الرجال ٠٠ « مقهورة يامه والقهر طلع على وشى ٠٠ وخلى خالى البال يامه ما يشوفشى » و « طلت من الحيطان اللى سعدها زمانها ٠٠ طلت من الحيطان واتفرجت يامه على البخت لما مال ، يامه دا البخت لما مال ٠٠ كما مال السرج على الخيال » و « اللى نصفها زمانها طلت وقالت لى ٠٠ وانتى اشتكونى يا خيبة تكونى مثلى » و « والله ان قابلنى البخت لاقوله ٠٠ ولا شويه يا بخت ما تميلوشى كله » ٠

ونحن لا نرثى « البخت » عند الموت فحسب ٠٠ ولكننا نفعل ذلك فى أغانينا « قسمتك جت كده ٠٠ بختك أجيبه منين ؟ ؟ ، ونفعل ذلك فى أحاديثنا العادية اذا ما فاتتنا فرصة من الفرص ٠٠ « البخت عند الله » و « تجرى جرى الوحوش غير رزقك ما تحوش » و « قليل البخت يلقى العضم فى الكرشة » و « قراط بخت ولا فدان شطارة ٠٠

والملاحظ أن الأشخاص الذين ترتفع مكانتهم الاجتماعية ، فى مجتمعنا ، قد يكونون من الأحياء كما قد يكونون من الأموات ٠ ومن الآخرين نجد القديسين والأولياء ٠ وقد لاحظنا أن مرسلى الرسائل الى ضريح الامام الشافعى ٠٠ وبخاصة الشاكون منهم اذ يعظمون من شأن الامام الشافعى نراهم يحقرون من شأن أنفسهم ويضعونها فى مستوى الذل والمهانة ويبدون وكأنهم مغلوبون على أمرهم ولا كرامة عندهم ، سواء خاطبوا الامام الشافعى بالنثر أو بالشعر أو بما يشبه الشعر ٠ وقد وجدنا ، مثلا ، من يصف نفسه مخاطبا الامام بـ « العبد الفقير » أو بـ « المظلوم

محسوبكم » أو ب « المحسوب » أو ب « الخادم » أو ب « الابن الغلبان » • وقد يترنم أحدهم وهو يخاطب الامام الشافعى بالشعر أو بما يشبه الشعر قائلا :

على باب عزتكم وقفت بذلتى
وأطرقت رأسى من عظيم خبيئتى

والملاحظ أيضا ، أنه اذا كان الموت يهز مشاعرنا ويزعجنا •• فاننا اذ نخشاه ونرهبه •• لا نخشى موتانا ولا نرهبهم ، واننا اذ نبالغ فى حب شخص نقول « نحبه موت » ، أو نبالغ فى وصف صنف من أصناف الطعام نقول « ده لذيذ موت » •• (٦) •

٣ ـ الصدقات والنذور ••

ان شعبنا الكريم شعب يتصدق بالمال أحيانا وبغير المال أحيانا أخرى • وهو اذ يفعل ذلك يفعله فى كل الأوقات أحيانا •• ويفعله فى أوقات معينة أحيانا أخرى •• أى فى مناسبات معينة فى شهر رمضان وفى الأعياد ، مثلا ، حتى عند زيارة الأموات •• أى أن الصدقات تملأ مناخنا الاجتماعى الثقافى ، وتبرز أهم ما فى أعضاء مجتمعنا القادرين من مشاعر انسانية تدفعهم الى ما يمكن أن يقال عنه « التعاون على البر » •

ان عقائد مجتمعنا تقدس الله جل وعلا الذى يمتحن عباده بالمال والنعيم ليظهر السمح الكريم ويعرف الحريص البخيل • وآيات القرآن الكريم تتلألأ بالمعانى الانسانية الكريمة من حيث أن الدين جعل فى مال الأغنياء حقا معلوما للسائل والمحروم ، وفرض الزكاة وجعلها ركنا من أركان الاسلام ، وحض على البذل والعطاء ، ودعا الى التصدق على الفقراء ، وجعل الانفاق فى سبيل الله دليلا على صدق الايمان ، تقوية للروابط بين أعضاء المجتمع وتدعيما للصلات بين الأغنياء والفقراء ، واحياء للمعانى الانسانية •• حتى تنتشر المحبة ويعم التراحم والتعاطف وتقوم علاقة الناس على التناصر والمشاركة فى الخير والتعاون على البر •• فتسعد الأمة ، وتسودها المودة ، وتحقق ما أمرها الله بقوله « وتعاونوا على البر والتقوى » (٥م المائدة ٢) •

وكما يكون الانفاق من المال يكون من الطعام ومن الملابس ومن الكساء •• فالله يقول فى من حنث فى قسمه « فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم .. » (٥م المادة ٨٩) •

وقد اهتم الدين الاسلامى بمصرف الزكاة وشروط من تدفع لهم الزكاة ومال الزكاة ، كما اهتم بالسائل الذى يجب ألا ينهر •• ولا ينهى الاسلام عن الأخذ من غير السؤال ، ولكنه ينهى عن السؤال وخاصة من الملحفين ••

ومن ثم نجد أن أغلبية كبيرة من أعضاء مجتمعنا المعاصر يتصدقون عن حسن نية •• يتصدقون كأشخاص •• كما يتصدقون التصدق الجماعى • ولن يبلغ التصدق الفردى مهما عظم ما يبلغه التصدق الجماعى • وفى ضوء تعاليم الاسلام نجد أن للحاكم جمع الزكاة وصرفها لمستحقيها • ومع ذلك نجد أن الاسلام يحض دائما على السعى والعمل •• ولكن العبرة تكون فيما يتعلق بأذهان الناس من تفسيرات للآيات القرآنية والأحاديث النبوية الحاثة على التعاون على البر والتقوى • وهى تفسيرات فى حاجة الى علماء الدين لكى يعيدوا تفسيرها فى ضوء روح الاسلام الذى يحض دائما على السعى والعمل • وفى ضوء قيم مجتمعنا الجديد الذى لا يقر السؤال أو التسول •• ويعمل دائما على حماية كرامة الانسان • **فالعمل المنتج ، فى هذا المجتمع ، طقس من الطقوس المقدسة •• وخير ما فى الانسان ، عنده ، هو عمله المنتج •• (٧)**

ونحن شعب نؤدى النذور ونفى بها ، عادة ، وقد لا نفى بها أحيانا •• كما نؤدى القربان كذلك •• نفعل ذلك منذ الماضى السحيق •• حتى الآن • ونحن اذ ننذر •• نوفى النذر مشروطا •• واذا كنا نؤدى قربانا •• نفعل ذلك بقصد التقرب الى الله •• اعترافا بفضله •• أى بدون شرط •• ونحن ننذر لله جل وعلا •• كما ننذر لأولياء الله •• ونحن اذ ننذر قد ننذر صياما لله اذا تم مطلب معين أو ننذر مالا نقديا أو عينيا فى مقابل رغبة شخصية نحن فى حاجة اليها أو فى مقابل دفع ضر نريد أن نتجنبه ونتحاشاه •

ومهما يكن من الامر •• فاننا نلاحظ أن صور نذورنا عديدة •• فهى عينية كالذبائح والمأكولات والشموع والسجاجيد والحصر وأدوات النظافة •• وهى طقوسية كان ينذر الشخص منا صوما أو صلاة لله • وهنالك صور أخرى •• كان ينذر الشخص أن يكنس ضريح أحد الاولياء لمدة معينة ، أو ينذر تقديم خدمة معينة لزوار هذا الضريح •• كان يسقيهم ماء •• أو يقدم لهم طعاما ••

واننا نلاحظ ، فى مجتمعنا المعاصر ، أن الدولة تشارك أعضاء هذا المجتمع فى الاهتمام بموضوع النذور •• **فى شخص وزارة الأوقاف ،**

التى تهتم اهتماما بالغا بحصيلة النذور بمساجد أولياء الله حتى انها خصصت ادارة من اداراتها لتنظيم المبالغ التى تدرها هذه الصناديق ولتوزيعها ..

ولا ينذر المصريون نذورهم لأولياء الله الاموات فحسب بل وفى نفس الوقت غالبا ما ينذرون للمشايخ والقائمين على خدمة هؤلاء الأولياء ، وخاصة اذا كان المتردد على الضريح يأخذ خدمة مباشرة فى الحال كما سيتضح من السطور القليلة القادمة .

ويقدم الناس النذور بعد اجابة طلباتهم كل حسب مقدرته ، فمنهم من ينذر شيئا مما يستهلك فى مسجد الضريح ، أو مأكولات توزع على العاملين بالمسجد ، ومنهم من ينذر نقودا يغيبها فى صندوق النذور الذى تحملت وزارة الأوقاف تكاليف انشائه ؟! .

ومن الغريب أن الناس يقسمون بعض أضرحة أولياء الله الى مناطق نفوذ .. لكل منطقة بعض الاختصاصات ، وتتصل هذه الاختصاصات بنواحى الحياة المختلفة ، وأوسع هذه الاختصاصات انتشارا هو الناحية الطبية التى تتفرع منها عدة فروع نوردها فيما يلى :

● نجد أن المرأة المصابة بالعقم تتردد على ضريح **الشيخ المغاورى** تتمرغ على الارض حول الضريح لتشفى من عقمها .. وتعتبر هذه العملية خدمة مباشرة يؤجر عليها الشيخ الذى يعمل بضريح الولى والذى يقوم فى نفس الوقت بتعديد مآثر هذا الولى فى شفاء العقم وانجاب الذرية الصالحة ولا يسمح لأى امرأة بالحصول على هذه الخدمة مالم تنفح الشيخ المذكور ما فيه القسمة . وبعد ذلك تنذر نذرا ، توفيه اذا ما تم الحمل ؟! .

● أما **الشيخ أبو السعود** فعيادته مفتوحة كل يوم ثلاثاء . وهى عبارة عن عدة فرق للزار تحتكر مكانا حول الضريح باسم علاج النساء اللائى عليهن عفاريت ، وما على المرأة التى ترغب فى العلاج الا أن تدفع ما فيه القسمة – على ألا يقل عن خمسة قروش لشيخة الزار التى تقوم بتبخيرها استعدادا للترنح فى « الدقة » التى يفضلها العفريت الذى عليها والذى سبب لها المرض بطريقة ما ، والذى سيشفيها من مرضها حتى تترنح فى دقته المفضلة – والدقة فى الزار عبارة عن نغمات موسيقية تشترك فيها الآلات الوترية وآلات النفخ والايقاع والصاجات . وكل دقة لها لحن مميز وهى عادة نغمات موسيقية عنيفة ذات ايقاع راقص أقرب ما تكون الى موسيقى « الجاز » . وتختلف النغمات حسب جنسيات العفاريت فهذا سودانى وآخر مغربى وثالث مصرى ورابع جركسى .. وهكذا .. ولا تنسى المرأة أن تنذر نذرا لأبى السعود توفيه فى حالة شفائها من المرض !

● أما **الشيخ الشعرانى** فأخصائى فى الأمراض النفسية والعصبية وضيق الصدر و « الزهقان » . وما على المريض الا أن يغتسل من ماء البئر الموجود بالمسجد ثلاثة أسابيع متتالية ينذر بعدها نذرا للشيخ الشعرانى يوفيه بعد شفائه . ولا يتسنى للمريض الحصول على هذا العلاج الا بعد دفع مبلغ معين لحارس البئر ، ويختلف هذا المبلغ تبعا لكمية الماء .. فجردل الماء أغلى ثمنا من كوزه .

هذا بالنسبة لأمراض الكبار أما أمراض الأطفال فيختص بها عدد آخر من الأولياء كل حسب اختصاصه .

● فمثلا يختص **أولاد نوح وأولاد عنان** (8) بالأمراض النفسية والعصبية التى تسببت فيها عين حسدت الطفل . ويقوم شيخ معمم فى ضريح الولى برقية الأطفال المرضى . وفى الضريح ، أيضا ، يقوم هذا الشيخ بفتح الكتاب للطفل المريض ووصف الدواء له كأن يوصى أمه باختيار لون معين لملابسه والابتعاد عن لون آخر ، أو شراء خاتم من فضة عليه نقوش وتعاويذ ينتقيها هو وتكتب فى داخله ويلبسه الطفل . كل هذا نظير مبلغ معين من المال ، ونذر للولى يوفى بعد أن يشفى الطفل .

● أما **الشيخ ريحان** فيختص بالاطفال الذين انكفأوا فى عتبة فى وقت الصلاة فآذتهم العفاريت التى تسكن الارض . وتبدأ اجراءات الشفاء بأن يمنح شيخ مختص فى الجامع مبلغا من المال ، يأخذ على أثره الطفل المريض ويدخله فى فجوة فى مقام الولى وهو يقرأ عليه بعض التعاويذ والأدعية ، ثم يخرج الطفل ، وينصح الأم بالنذر للشيخ ريحان ليأخذ بيد طفلها ويشفيه ، والتردد ثلاثة أسابيع لتكرار هذه

العملية ، فاذا كان فى عمر الطفل بقية تتحسن حالته فى الأسبوع الثالث ويأخذ الشيخ حلاوة ذلك نقدا أو منحة عينية وكذلك يوفى نذر الولى • أما اذا كان العكس فان الطفل يموت ، هكذا يقول الشيخ للام •

- **أما نهر النيل العظيم** فلم ينج من أفاقين يبتزون أموال البسطاء المطحونين بالعجز • فيشاهد على شط النيل فى منطقة كوبرى أبو العلا عدد من النساء الفلاحات يرتدين سراويل طويلة حتى الركبتين ويشمرن الجلاليب حتى الحصر ، ويقمن بعلاج الأطفال المصابين بحالات غير عضويه مثل كثرة البكاء أو كثرة السكوت أو العناد • وتبدأ العملية بقبض الثمن ثم تغطيس الطفل فى مياه النيل فى صلاة الجمعة ثلاث مرات لمدة ثلاثة أسابيع متتالية • فاذا شفى الطفل أخذت المعالجة هدية وأخذ النيل طقم ملابس الطفل يقذف به بين أمواجه •

- أما الخلافات والمشاكل الزوجية فلها ولى متخصص ، هو **الشيخ يحيى** يعالج حالات الهجر ، أو تزوج الزوج بزوجة أخرى ، وتذهب الزوجة وتنفح شيخ الضريح ببعض المال فيسمح لها بأحد **ثلاثة تصرفات** – أو بها كلها – هى :

أولا : أن تكنس الضريح بملاءتها أو منديلها أو طرحتها ، وفى هذه الحالة يعود الزوج أو يطلق زوجته الثانية •

ثانيا : أن توقد شمعة بالمقلوب أى من الطرف الذى ليس له فتيل وذلك لمضايقة الولى فيتخذ أى اجراء فى صالحها •

ثالثا : أن تدلك مقامه بفصوص الثوم فيتضايق – لانه مغربى ويكره رائحة الثوم – ويتحرك من رقدته ويتخذ الاجراء الذى تريده •

وتظل المرأة تتردد على الضريح وفى كل مرة تدفع النقود لشيخ الجامع ليسمح لها بالعمليات السابقة وقد تدفع مبلغا آخر لصندوق الولى ، وتنذر نذرا معينا اذا ما تم المراد !!

والأمثلة السابقة مجرد نماذج لبعض صور النذور فى مدينة القاهرة ، على أن هناك من الأولياء من تتسع اختصاصاتهم لتشمل أنواع الرعاية الاجتماعية المختلفة مثل **الامام الشافعى والسيد البدوى والسيدة زينب ، والسيد الحسين ، والسيد عبد الرحيم القنائى** •• الخ ، ويلجأ اليهم المواطنون بنذورهم لتحقيق طلباتهم التى يفترض دائما أن تقوم بها الدولة (٩) •



وقد اكتشف الكاتب فى احدى الدراسات أن بعض الرسائل ترسل الى ضريح الامام الشافعى حيث يعد فيها مرسلوها بارسال النذور الى الامام الشافعى أن تحققت طلباتهم • وكان أكثر من وعد بارسال النذور من الاناث •• ونجد فى احدى الرسائل ، مثلا ، سيدة كانت تحصل على معاش من الضمان الاجتماعى ، وهى تشكو شخصا سمته وسمت أمه لأنه كان السبب فى حرمانها من هذا المعاش ، وتطلب من الامام الشافعى القصاص وتعده اذا نفذ هذا القصاص فى الشخص المذكور بقولها « يا شافعى لك دبيحة أن بينت فيه » • وتشكو سيدة أخرى الى الامام الشافعى من شخص مجهول فتح صندوقها وأخذ مصوغاتها ، وتطلب من الامام أن يخلص حقها بمعرفته من هذا الشخص الذى لا تعرفه والذى تعتقد أن الامام يعرفه ، وتختم شكواها وطلبها بالعبارة الآتية : « ونبعتلك البشرى فى الخطاب » • وفى رسالة أخرى نجد سيدة تشكو شخصا معينا سمته وسمت والديه الى الامام الشافعى ، وموضوع الشكوى انه يعمل أسحارا ضدها وضد آخرين ينتمون اليها ، وتطلب من الامام الشافعى قلب « الكتابة والأسحار » حتى يوفق الله بينهم ، وتعد الامام بقولها « والله بقدرك للعمل الصالح والنذر ٥٠ خمسون قرش نذر » • وسيدة أخرى تشكو الى الامام كل من يعتدى عليها وتستنجد به من الظالم ، ثم تخاطب رئيس المسجد قائلة « أعرفك لما ربنا يبلغ المقصود لك الحلاوة

ان شاء الله » • وفي رسالة أخرى نجد سيدة تبث شكواها الى الامام ضد شخص لا تعرفه ولكنها تقول « وانت يا سيدى الامام تعرفه شخصيا » ، وتطلب من الامام أن يظهره وأن ينتقم منه ، وتختم الرسالة بقولها « وان شاء الله عندما يظهر البيان وتصير سليمة سنحضر لك شخصيا وندفع ما فيه النصيب » • وتشكو سيدات أخريات الى الامام لأنهم « تعدوا عليها بالالفاظ التى تحزن النفس ويكتئب منها القلب » ، وتطلب منه أن يتصرف فيهم ، ثم تعد الامام قائلة « وان بينت فيهم يبقى لك عندى نايب كبير » . ومن الرسائل التى أرسلها ذكور نجد رجلا يوكل الامام على كل من ظلمه وكل من غشه وكل من اعتدى عليه ، ويطلب أخذ الحق منهم ، ثم يعد الامام قائلا « ولك علينا نذر بان نقوم لله بليلة للفقراء وعلى قدر طاقتنا » • ورجل آخر نجده فى رسالة أخرى يخاطب الامام قائلا « أنا متعشم فى بطل منصان » ، ويطلب بعد أن يشكو اليه أمره احقاق العدل والحق ، ثم يعدل الامام وهو يقول « ويبقى عادة على أن أدفع النذر فى كل سنة عند خلوص حقى » • ونجد فى رسالة أخرى رجلا يعرض شكواه على الامام ويقسم قائلا « أقسم بالله عندما تاخذ حقى من المعتدين لأعمل لك خاتمة لوجه الله وأنفق على المحتاجين والفقراء وأقبل عتبة مقامك وأبرز جهدى فى سبيل كراماتك » . ونجد شخصا آخر يشكو الى الامام ممن كان السبب فى موت جاموسته ، ويطلب ايذاءه ثم يعد الامام بان « نبعتلك نذر ٥٠ قرشا » (١٠) .

والناس اذ يفعلون كل هذا •• **والمسلمون منهم خاصة** •• يفعلونه على الرغم من أن الاسلام ينهى عن الاعتقاد فى قبور الصالحين والأولياء أنها تنفع أو تضر أو تقرب الى الله تعالى أو تقضى الحوائج بمجرد التشفع بها « فان ذلك من عادة المشركين وقد يفضى ذلك الى ما كانت عليه الامم السابقة من عبادة الأوثان ، وفى المنع من ذلك كلية قطع لهذه الذريعة المؤدية الى فساد العقيدة » • وهم يفعلون كل هذا •• على الرغم من أن الدين الاسلامى يعتبر نذر النذور من أعمال الجاهلية ومخالفا لدين الله تعالى ورسوله « ولو عرف الناذر بطلان ذلك ما أخرج درهما لأنه اضاعة للمال ولا ينفعه ما يخرجه ولا يدفع عنه ضررا بل فيه المخالفة والمحاربة لله تعالى ورسوله ويجب رد المال الى من أخرجه •• وقبضه حرام ، لأنه أكل مال الناذر بالباطل ، وفيه تقرير للناذر على قبح اعتقاده وشنيع مخالفته • فهو كحلوان الكاهن •• ومهر البغى •• » (١١) .

٤ ـ بعض العناصر الثقافية غير المادية القديمة المستمرة ••

اذا لاحظنا بعض تصرفات أعضاء مجتمعنا المعاصر •• نجد أنهم يتصرفون ، فى بعض الأمور ، فى ضوء قيم اجتماعية معينة ، قديمة ، استمرت على مر الأيام • وهى قيم منبثقة من ظروف المجتمع المصرى • أى أنها قيم لها أصالة وجذور تاريخية •

ووجود بعض النماذج السلوكية القائمة على قيم اجتماعيه معينة ، قديمة ، حتى الآن •• يرجع ، بالضرورة ، الى أنها لا تزال تؤدى وظائف اجتماعية معينة •• وفى معظم الاحيان نجدها تعكس اتجاها معينا نحو الحياة لا يمكن أن يتصور أن يكون اتجاها ايجابيا •• أو علميا • **أى أن وجود هذه النماذج يمثل اتجاها نحو الحياة يقف متعارضا ، ضد الاتجاه الجديد نحو الحياة الذى لابد له أن ينبثق من الظروف الاجتماعية الجديدة ونحن نبنى المجتمع الجديد •• المجتمع الاشتراكى** • والملاحظ أن هذا الاتجاه قائم فعلا ، وانه يسهم فى عملية الصراع بين القديم والجديد •• وهو يمثل ، فى هذه العمليه ، طرفا من أطراف هذا الصراع •• الطرف القديم الراسخ ذى الجذور التاريخية العميقه ••

وفى ضوء نتائج بعض الدراسات العلمية الواقعية •• ثبت أن ظاهرة ارسال الرسائل الى الموتى.. يشكو مرسلوها اليهم فيها أو يطلبون منهم، وهى ظاهرة قديمة جدا ، مستمرة حتى الآن فى مجتمعنا المعاصر • وهى كنموذج سلوكى يقوم على بعض القيم الاجتماعية ، يمارسها الكثير من أعضاء هذا المجتمع حتى وقتنا هذا •• (١٢) •

ومن العناصر الثقافية غير المادية التى استمر المصريون على مر الأجيال يؤمنون بها ويمارسون الحياة على وجه الأرض على هديها ، منذ العصر المصرى القديم حتى وقتنا هذا ، نجد العناصر الثقافية غير المادية التى تتعلق **بظاهرة الموت ومفهوم الخلود** •• كما نجد بعض العناصر الثقافية غير المادية التى تتعلق بالنظرة نحو الموت ونحو الموتى • ومن الأمثلة على هذه العناصر نجد الصلة بين ظاهرة النوم وبين ظاهرة الموت ، ومفهوم القرين ، وعوامل وجود ظاهرة الموت ، ووجود اله للموت أو ملاك للموت ، والتفكير فى الموت ، وعدم خشية الموتى ، والاعتقاد بوجود حياة بعد الموت ستكون حياة الثواب والعقاب وفقا لسلوك الانسان على وجه الأرض ، والتفكير فى الحياة بعد الموت ، والاعتقاد فى وجود حياة فى

القبر ، وفى حساب الآخرة (**محاسبة الضمير**) ، وفى وزن الأعمال ، وفى وجود الجنة وشجرة الحياة (**شجرة الخلد**) ، وفى وجود حارس للجنة ، وفى وجود النار (**الهاوية**) وبحار لهيبها وأنهاره ٠٠ كما نجد ، كذلك ، العادات الراسخة المتعلقة بنعى الموتى والبكاء عليهم والنياحة والتعزية وزيارة القبور ٠٠ الخ (١٣) ٠

نجد كل هذا على الرغم من أن المصريين ، فى ضوء تاريخهم الطويل ، قد استبدلوا بدينهم دينا آخر مرة أو مرتين ٠ وقد غيروا لغتهم التى يتكلمون والتى يكتبون بهـــا أكثر من مرة فى خلال تاريخهم ٠٠

وحتى اللغة فاننا لا نزال نجد فى لغتنا التى نتكلم ونكتب بها ، نحن المصريين المعـاصرين ، بعض الألفـاظ الفرعونية وبعض الألفـاظ القبطية القـديمة ٠٠ متـداولة ٠ ولا تزال لهجـات اللغـة القبطيـة القديمـة ملحوظة بوضوح فى العربية الدارجـة ٠ فكما أن لهجة سكان الوجه البحرى تختلف الآن عن لهجة سكان مصر الوسـطى التى تختلف عن لهجة سـكان الصعيد ، كذلك كان الأمر فى اللهجات القبطية البحرية والصعيدية والفيومية والاخميمية ٠٠ (١٤)

وقد لاحظ الكاتب أن بعض ما تتضمنه لغة النشالين السرية من المصريين يرجع الى لغـات

« المراجع والتعليقات »

١ ـ سيد عويس : نظرة المصريين المعاصرين نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى ، دراسة علمية ٠ (تحت الطبع).

٢ ـ سيد عويس : من ملامح المجتمع المصرى المعاصر : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعى، القاهرة ، دار مطابع الشعب ، ١٩٦٥ ، صفحتا ٣٦٢ ـ ٣٦٣ .

٣ ـ محمود بيرم التونسى : فى كتاب أحمد سليمان حجاب : نافذة على الأدب الشعبى ، القاهرة ، دار الفنون والهندسة ، صفحتا ٢٨ ـ ٢٩ .

٤ ـ السيد سابق : فقه السنة ، الجزء الرابع ، القاهرة ، مكتبة الآداب ومطبعتها ، صفحات ٨٥ ـ ١١٣ .

انظر أيضـا : سيد عويس : الخلود فى التراث الثقافى المصرى ، القاهرة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٦ ، صفحة ٤٤ .

٥ ـ القمص حنا غبريال : كتاب التنجيز أى صلوات الموتى ، بنى مزار ، ١٩٢٨ .

٦ ـ جمع الكاتب بعض المرثيات التى تنشـدها النساء ، عادة ، عند الوفاة . وهى مرثيات عديدة تم تصنيفها على الوجه الآتى :

(أ) مرثيات الشباب :

ـ الاشـلا وحشة وبابها عـالى
وفيها التمرجى يبهـدل الفـالى

ـ الاشلا وحشـة وبابها بنـور
وفيها التمرجى يبهدل الفنـدور

يقـول :

ـ هاتى لى يا امه حكيم يكون شاطر
يشـوف عياى ويجبر الخـاطر

ـ حكيم يا امـه سافر بلاد الروم
صاحب الوجيعة رايح بهـا مهموم

ـ حكيم يا امه سافر بلاد الشام
صاحب الوجيعـة رايح بها زعلان

(ب) مرثيات الآباء :

ـ يابا يا جسـرنا العـالى
امشى على حسك يابا وأطوح أكمامى

ـ يابا يا جسـر بين بلـدين
امشى على حسك يابا وأطوح الكمين

ـ يابا هلـت مواسـمكم
تعـالى يابا زى عادتكـم

ـ رصيت حبايبى زى القصب فى البيت
يا ميت ندامة دا كلهم من البيت

(ج) مرثيات الأمهات :

ـ يا أما يا حبيبتى سلامى يا بغدادى
وآخر السلام يا أمه سائلة على أولادى

ـ ان غبت يا أمه ابعتى لنا جواب
والله المطلة يا أمه على الولايا ثواب

ـ ان غبت يا أمه ابعتى لنا ورقة
والله المطلة يا أمه على الولايا صدقة

ـ يا أمـه يا طرحـتى الزيتى
يا سائلة على يا أمه وأنا فى بيتى

(د) مرثيات الأطفال اليتامى :

ـ لموا اليتـامى كلهم فى البيت
وقيـدوا الفتيـلة وكتروا الزيت

ـ لموا اليتامى من العصر عشوهم
لا يخش الليـل عليهم وتنسوهم

(هـ) مرثيات البخت :

ـ مقهورة يا امه والقهر طلع على وشى
وخلى خالى البـال يا أمه ما يشوفشى

ـ طلب من الحيطان اللى سعدها زمانها
واتفرجت يا أمه على البخت لما مال

أخرى غير العربية منها اللغة الهنجرية (**لغة الغجر**) واللغة الفارسية .. وغيرها (١٥)

والملاحظ أنه على الرغم من استمرار بعض العناصر الثقافية غير المادية ، فى مجتمعنا المعاصر ، فان المصريين قد جددوا الكثير من العناصر الثقافية المادية وغير المادية الأخرى .. أو طوروها . انهم ، فى وقتنا الحالى ، يفعلون ذلك . وهم ، اذا تأكد وجود الفرص الحقيقية أمامهم .. فرص التغيير الى الأفضل سيستمرون فى التجديد والتطوير . وبخاصة اذا جمعت العاملين فى خدمة المجتمع ، على قلب رجل واحد ، أهداف معينة واضحة .. هى .. الاهتمام بكسب ثقتهم ورفع الروح المعنوية فى محيط أعضاء المجتمعات المحلية منهم ، والمساعدة المثمرة فى العمل التعاونى معهم ، وتنمية قدراتهم على العمل الخلاق ، وتفسير حاجات المجتمع المتغيرة لهم ، ومساعدتهم على الاستفادة من موارد هذه المجتمعات المحلية .. وأخيرا نذكر هدف مساعدة أعضاء المجتمع على احداث التغيير الى الأفضل .. التغيير المادى .. أو التغيير غير المادى .. أى التغيير الذى يقود أعضاءالمجتمع بعيدا عن الأساليب التى اعتادوها .. أساليب تفكيرهم ، كما يقودهم الى تقييم أساليب التفكير الجديدة .. والقيم الجديدة التى تكون من وراء هذه الأساليب ..

سيد عويس

– يلاحظ عند تعزية السيدات .. تدخل السيدة المعزية وتحيى أهل الميت من النساء بقولها : « اشحال خاطركم » فيردن عليها « اشحال اللى عدم » .

ويلاحظ ، أيضا ، أن اعداد « الفتة » فى ليلة الوحدة (ليلة الوفاة) تؤنس المتوفى . وان الكبش اذا ذبح لهذا الغرض يؤنس المتوفى كذلك .. وان الأكل من « الفتة » يعنى المقابلة .. أى مقابلة المتوفى يوم القيامة . ويلاحظ ، كذلك ، أنه عند موت الأطفال يوزع لبن الزبادى ولا داعى لاعداد « الفتة » واللحم .. أو أكلهما .. ذلك لأن الأطفال من الأبرار ..

– يجب أن يكون فى الحسبان الفرق بين الخشية من الموت وبغضه وبين الخشية من الموتى . ويلاحظ أن المصريين القدماء .. والمعاصرين .. لا يشعرون بالخوف الكبير من موتاهم .. ويمكن اثبات ذلك من شواهد عديدة ، منها ، وربما يكون أهمها .. اننا لا نخشى قيامتهم .. ومنها سرقة مقابرهم والحض على زيارتها للعبرة والدرس.. « الذهاب الى بيت النوح خير من الذهاب الى بيت الوليمة لأن ذلك نهاية كل انسان والحى يصنعه فى قلبه » (جا ٧ – ٢) . و « ألهكم التكاثر حتى زرتم المقابر » (١.٢ ك التكاثر ١) ، ومنها ، كذلك ، سكنى المصريين المسلمين المعاصرين المقابر حيث يعيش الكثيرون معيشة الآدميين ، بكل ظروفها وأحوالها ، فضلا عن كون الكثير من هذه المقابر ، باعتبارها مساكن ، أماكن لتجارة المخدرات وتعاطيها ، والاتجار فى الأكفان وعظام الموتى « وممارسة الدعارة » (أنظر : سيد عويس : الخلود فى التراث الثقافى المصرى ، صفحات : ٢٩ و ٣٤ و ٣٥ و ٤١ و ٤٥ و ٤٦ و ٤٧) .

– انظر أيضا من ملامح المجتمع المصرى المعاصر : صفحتى ١٣٢ – ١٣٣ .

٧ – سيد عويس : الخدمة الاجتماعية ودورها القيادى فى مجتمعنا الاشتراكى المعاصر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٦ ، صفحتا ١٩٣ – ١٩٤ .

٨ – فريدة أحمد : صناديق النذور فى مساجد أولياء الله ، أشراف سيد عويس : دراسة غير منشورة ، ١٩٦٣ ..

– أولاد نوح سلالة شيخ توارثوا عنه رقى الأطفال.. والشيخ الحالى موجود بناحية قلعة الكبش بالقاهرة ، ويتولى رقيه الأطفال مقابل مبلغ معين من المال ، أما أولاد عنان فهو ضريح بقرب ميدان رمسيس بالقاهرة .

٩ – المرجع السابق .

١٠ – من ملامح المجتمع المصرى المعاصر : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعى : صفحات ١١٤ – ١١٦ .

١١ – محمود خطاب : الدين الخالص .. الجزء الثامن ، صفحات ٦٨و٧٠و٧١ .

١٢ – سيد عويس : من ملامح المجتمع المصرى المعاصر : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعى ، القاهرة ، دار مطابع الشعب ، ١٩٦٥ .

١٣ – سيد عويس : الخلود فى التراث الثقافى المصرى ، صفحة ١٥٣ .

١٤ – مرقص سميكه ويسى عبد المسيح : فهارس المخطوطات القبطية والعربية الموجودة بالمتحف القبطى والدار البطريركية وأهم كنائس القاهرة والاسكندرية . وأديرة القطر المصرى – القاهرة ، المطبعة الأميرية ، الجزء الأول ، ١٩٣٩ ، المقدمة .

١٥ – انظر الدراسة غير المنشورة : اللغة السرية فى محيط النشالين : اعداد أحمد حلمى زكريا ، واشراف سيد عويس ، ١٩٦٦ .

● ان الجماهير فى مصر تميل الى الفنون اللفظية أكثر من غيرها من الفنون مما يجعلها تندفع بوجدانها الى الفنون القولية كالأمثال والحكايات والأغانى والأهازيج الشعبية .

شخصيتنا بين القدرية والتواكلية

على حسن فهمى

دراسة سمة معينة لشعب ما على نحو علمى دقيق أمر ليس باليسير ، فاذا تعلق الأمر بشخصية شعب يضرب بجذوره فى أعماق التاريخ السحيق كالشعب المصرى ، كان الأمر بالغ الصعوبة .

« مصر وثيقة من جلد الرق ، الانجيل فيها مكتوب فوق هيرودوت ، وفوق ذلك القرآن ، وخلف الجميع لا تزال الكتابة القديمة مقروءة جلية » (مثلا عن د . جمال حمدان : شخصية مصر ، دراسة فى عبقرية المكان) .

فالمجتمع المصرى ذو الوجود الحضارى المستمر عبر آلاف السنين ، مجتمع يصعب على الباحث تحديد ملامحه تحديدا دقيقا ، دون الغوص فى باطنه وولوج أعماقه أما الدراسات السطحيه المتسرعة ، فلن تفيد فى فهم المجتمع المصرى ، بل على العكس قد تزودنا ببيانات ونتائج مضللة . نسوق هذا لا للتقليل من جدوى بعض الدراسات المسيحية ، بل للتنبيه الى عدم الاكتفاء بهذا النوع من الدراسات التى قد تكون مجدية فى مجتمعات حديثة .

هذه المقدمة ضرورية لتوضيح أمرين : **أولهما** ، أن النتائج التى قد نصل اليها عن توافر سمة أو سمات معينة فى الشخصية المصرية ، ليست بالضرورة نهائية أو أكيدة ، بل انها أقرب ما تكون الى الفروض العلمية ، التى تحتاج الى المزيد من الدراسة المتعمقة الرأسية والأفقية ، ونعنى بالدراسة الرأسية دراسة التاريخ الاجتماعى الثقافى المصرى ، أما الدراسة الأفقية فنعنى بها



— فى هذا المجال — الدراسة الميدانية بأساليبها وأدواتها المختلفة • **وثانيهما** ، أن اللجوء الى الامثال العامية للتوصل الى ما يمكن أن يصبح فرضا عن سمة أو أكثر من سمات الشخصية المصرية ، أسلوب غير شائع الاستعمال فى هذا المجال فى مصر ، وعلى الرغم من أنه أسلوب غير كاف فى هذا الصدد ، الا أن أهميته تكمن فى امكان الاستعانة به كأسلوب يضاف الى الأساليب التقليدية •

انتشار الفنون اللفظية

ولعل الأمثال العامية هى أكثر المرددات الشعبية انتشارا بين أفراد مجتمع ما لا يعتمدون كثيرا على القراءة والكتابة فى وعى حياتهم الاجتماعية والتعبير عنها • وقد يرجع الانتشار الواسع للأمثال العامية الى الايجاز البالغ فى صياغتها • مما يساعد على حفظ الناس لها وتداولهم اياها ؛ **فهى بمثابة صياغة دقيقة محكمة فى أغلب الأحيان لخبرة اجتماعية ، بغض النظر عن كون هذه الخبرة تتسم بالتفاؤل أو بالتشاؤم ، تتسم بالعمق أو بالسطحية ، أتت نتيجة امعان وترو أم جاءت متعجلة متهورة •**

ومن هنا تكمن أهمية الكشف عن الخبرة الاجتماعية وراء المثل العامى من جهة ، ومدى التأثير الاجتماعى الذى يحدثه انتشاره وتردده فى المجتمع من جهة أخرى •

ويلاحظ أن الجماهير فى مصر تميل الى الفنون اللفظية أكثر من غيرها من الفنون (دزموند ستيوارت ؛ فى الثقافة العربية المعاصرة — عرض ومقابلات ، مجلة حوار ، بيروت ، السنة الثانية ، سبتمبر — أكتوبر ١٩٦٤ ، ص ٦٣) ولعل ذلك يرجع الى انتشار الأمية بين غالبية جماهير شعبنا وبخاصة فى الريف ، مما يجعل هذه الجماهير تندفع بوجدانها وبمشاعرها الى الفنون القومية ، كالأمثال والحكايات والأغانى والأهازيج الشعبية ، تلك الفنون التى يتناقلها الناس والتى لا نعرف مصادرها الأصلية على نحو يقينى • وقد تلجأ الجماهير الى ترديد بعض أنواع هذه الفنون القومية كالحكايات والمواويل أو الاستماع اليها لمجرد الاستمتاع والترويح فى أغلب الأحيان ؛ أما فيما يتعلق بالأمثال فالوضع مختلف ، حيث لا يلجأ اليها للترويح والاستمتاع ، بل على سبيل الاستشهاد بها فى مجال الانتصار لرأى معين فى مواجهة رأى معارض • فالعامى يلجأ كثيرا الى المثل السائر يؤيد به رأيه ويفحم خصمه عن طريقه ، وكأن المثل هو البرهان الذى لا برهان بعده ، والدليل الذى لا يعلوه دليل • **فالمثل — فى نظر العامى — هو جماع** الخبرة الاجتماعية ، خبرة الأجيال تتناقلها الناس جيلا بعد جيل ، ومن ثم فاليه المرجع والفتيا •

ومن هنا تتضح أهمية الاعتماد على الأمثال العامية — كأسلوب من بين أساليب عديدة — فى محاولة التعرف على بعض السمات الثقافية العامة للشعب المصرى •

ويجدر — بصدد دراسة مبدئية كهذه للأمثال العامية المصرية — التنبيه الى **أمرين هامين : أولهما :** أن بعض الأمثال العامية فى مصر ذات نطاق محلى ضيق ، فهى تعرف فى نطاق اقليمى محدود ولا يمتد انتشارها الى جميع أقاليم مصر ؛ **وثانيهما** ، أن ثمة أمثال عديدة يناقض مضمونها مضمون البعض الآخر ، وهذا التناقض والتضارب بين مضامين بعض الأمثال ، أمر جدير بالدراسة المتعمقة لمعرفة مدى انعكاس هذا على تصرفات الأفراد ، وهل يعكس تضاربا مماثلا أم لا ؟ ويهمنا أن نذكر هنا — على سبيل المثال — بعض الأمثال التى تتضارب المضامين فيما بينها ، ويلاحظ أننا نورد فى هذه الدراسة نصوص الأمثال بألفاظها العامية كما ينطق بها دون أى تعديل •

(أ) اصرف ما فى الجيب يأتيك ما فى الغيب • **يناقض** — القرش الأبيض ينفع فى اليوم الأسود •

وأيضا يناقض — من وفر غداه لعشاه ما شمتت فيه عداه •

(ب) النواية تسند الزير ·

يناقض ـ عمر التشفيط ما يملاش قرب ·

(ج) لبس البوصة تبقى عروسة ·

يناقض ـ ايش تعمل الماشطة فى الوش العكر ·

وهذا التضارب الذى يلاحظ أحيانا بين مضامين بعض الأمثال العامية ، يتطلب دراسة دقيقة لمدى انتشار المثل العامى ، وهذا لا يتاتى الا عن طريق قياسات علمية تتطبيق استمارات استفتاء علمية ومقابلات لعـــدد كبير من الأفراد ـ كعينة ممثلة لقطاعات مختلفة من الناس ·

الفولكلور والثقافة الشعبية

والأمثال العامية ـ وفقـــا لمعظم التعريفات المتاحة ـ تدخل تحت **اصطلاح** « **الفولكلور** » الذى عرف لأول مرة بهذا المعنى قبيل منتصف القرن الماضى (أغسطس ١٨٤٦) ؛ وبالرغم من مرور أكثر من قرن على استخدام هذا الاصطلاح ، فثمة خلافات تتعلق بتعريفه وبنطاقه ، وان كان الرأى الغالب يعتبر الفولكلور موروثات ثقافية فى بيئة حديثة ، أو على حد قول البعض : « **حفريات حية تأبى أن تموت** » ؛ كما يذهب رأى الى أن الفولكلور هو الثقافة الشـــعبية وبمعنى آخر هو المظـــاهر الثقافية لعامة الناس فى الثقافات المتحضرة ·

وينقلنا هذا الى مناقشة قضية هامة ، وهى مدى امكان الخروج بأى دلالات اجتماعية من دراســـه الأمثال العامية تتعلق بالسمات الثقافيـــة لواقع اجتماعى معاصر ، اذا كانت الأمثال ـ كغيرها من أنواع الفولكلور ـ تعد من بقايا الموروثات الثقافيه ، أى تعبر عن ثقافة قديمة وان كان لا يزال لهـــا صدى قوى أو خافت فى ايقاع العصر ·

وحتى ـ وفقا للرأى الآخر الذى يعتبر الفولكلور هو الثقافة الشعبية بالمعنى السابق ذكره أى ثقافه العوام ـ يثور نفس السؤال عن مدى امكان تعبير الأمثال العامية عن السمات الثقافية للشعب كله ·

والواقع أن دراسة الفولكلور بصـــفة عامة ، لا تؤدى ـ فى حالة الاكتفاء بهـــا ـ للوصول الى تحديد دقيق ونهائى للسمات الثقافية لشعب ما ، كل ما فى الأمر أنها قد تكون مجرد دليل يهدى الى عدد من الفروض حول هذه الســـمات ، وهـــذه الفروض يمكن أن تخضع للتحقيق العلمى فى مراحل لاحقة من الدراسة باستخدام أساليب أخرى ·

فالاتجاه نحو الخرافات والايمان بها مثلا ، قد تكشف عنه أو تهدى اليه بعض الأمثال العاميـــة التى يرددها الناس فى مواقف معينة ، **على سبيل المثال** ·

- **الى تقرص العروسة ليلة دخلتها تحصلها فى جمعتها** ·
- **حط طوبة على طوبة يخلى العركة منصوبة** ·

فهذان المثالان يعكسان مضمونا لا يستند الى أى حقيقة علمية ، ومن ثم فان ترديدهما وانتشارهما قد يكشف عن اتجاه نحو الخرافات ، وان كان هذا الأمر يظل فى دائرة الفرض · أما التعرف على مثل هذا الاتجاه نحو الخرافات ـ على نحو علمى دقيق ـ بحيث يمـــكن الكشف عن الانماط الســـلوكية الخرافية وربط مدى اختـــلاف الاتجـــاهات نحو الخرافات بمتغيرات معينة كالوضع الطبقى مثلا ، فيكون عن طريق بحوث ميدانية تستخدم مقاييس دقيقة لهذه الاتجاهات ·

البناء الفوقى والبناء المادى

والسمات الثقافية **العامة لشعب معين تقوم على وتستند الى** مركب **معقد من طبيعة العـــلاقات** الاجتماعية الاقتصادية **الســـائدة ، التى كانت تسود** عبر مراحل تاريخية **حضارية متصـــلة** ؛ وصياغة القضية على هذا النحو لا تستبعد من هذا المجال العوامل الأخرى الغير المادية كالدين مثلا ، بل ان كل ما فى الأمر لا يعدو وضع المشكلة وضعها الصحيح باعتبار أن البناء الفوقى يقع على البنـــاء المادى فى مجتمع معين ·

هذا الوضع العلمى السليم للمشكلة ، يمكن أن يجنب الكثير من الحساسية عند الحديث عن بعض الاتجاهات والسمات السلبية التى يتسم بها الشعب المصرى ، أو ـ بالاقل ـ يتسم به جانب كبير من القطاعات المختلفة لشعبنا · **فالقـــدرية والتواكلية ـ وان اتصلت الى حد ما ببعض المفاهيم الدينية أو بفهم خـــاطىء لبعض هـــذه المفاهيم بالأقل ـ فانها تستند ، بشكل أساسى ، الى طبيعة العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المتخلفة الشـــبيهة بالاقطاعيـــــة التى سادت المجتمع المصرى لقرون عديدة** · بل ان طبيعة الاقليم المصرى العامة من حيث السهولة وكذلك نمط السكنى النووية الذى تمليه البيئة الفيضـــية بالضرورة ، كل ذلك لعب دورا هاما فى الغـــاء الفردية وفرض التنميط الجمعى والتعايش السلمى وغريزة القطيع ، وركز سلطة الحاكم بحيث يؤثر الناس الســـلامة بالخضوع ، ويتحول الفلاحون الى وحدات مسحوقة ، **وأصبح الصمت هو الفضيلة الأساسية التى يتطلبها الحاكم من المحكومين ، وهـــذا الصمت يمكن أن يترجم**

بالهدوء والسلبية والخضوع والمذلة والانكسار . (د . جمال حمدان ، شخصية مصر ص ٥٧)

وبعدد **المقريزى** فى خطته من بين الصفات التى تغلب على أخلاق المصريين « الدعة والجبن وسرعة الخوف والنميمة والسعى الى السلطان .. » **(المقريزى المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار ، الجزء الأول ، ص ٧٩ ، نقلا عن د . جمال حمدان ، المرجع السابق ، ص ٥٨)**

وهذه السمات التى تتعلق بالسلبية وبالتواكلية وبالقدرية ، تتصل – كما أسلفنا – بأنماط العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التى كانت تسود مجتمعنا المصرى منذ عهود موغلة فى القدم والتى كانت تقترب من النمط الاقطاعى ، فارض مصر ، كانت تتداولها بعيدا عن أيدى السواد الأعظم من الشعب المصرى ، كانت تتداولها أيدى مجموعات من الغزاة والعملاء والمرتزقة والانكشارية ، وقد حرص هؤلاء جميعا على أن يضفوا ستارا من الشرعية حول تصرفاتهم ، فاستخدموا بعض المفاهيم الدينية على نحو مضلل فى معظم الأحيان ، لتبرير هذه التصرفات ولحبس الكادحين من الشعب المصرى فى دائرة سجن وهمى من معتقدات خرافية قوامها القدرية والتسليم المطلق بالقضاء والقدر والتواكلية .

ويرتبط هذا كله بتضييق الخناق على التفكير العلمى الذى يحل السببية محل القدريه والعمل الايجابى محل التواكلية ، واتهام هذا التفكير العلمى بأبشع التهم وبخاصة فى هذه العصور التى كان الدين يستغرق فيها الحياة الاجتماعية بأسرها ، فكان السلاح التقليدى الذى لا يفل والذى يشهر فى الحال على أى بادرة للتفكير العلمى وعلى الأخص فى مجال الحياة الاجتماعية ، هو الرمى بالكفر .

وهكذا لعبت تلك القيم السلبية التى نشأت فى أحضان علاقات اجتماعية اقتصادية رجعية دورا هاما فى الحفاظ على هذه العلاقات لقرون طويلة ؛ وعلى هذا كان يتم التأثر والتأثير بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية شبه الاقطاعية والجهاز القيمى على نحو ديالكتيكى بالغ الدقة والوضوح معا .

ولعل كشف القيم السلبية التى تسود مجتمعنا وفضح الاتجاهات الخرافية التى لا تزال تتربع على عرش مستقر وثير فى أدمغة الملايين من أبناء شعبنا ، حتى فى أعلى المستويات القيادية ، لعل ذلك أمر بالغ الأهمية لارساء تقاليد رشيدة للتفكير العلمى – أو بالاقل – لتهيئة مناخ صالح لهذا التفكير . ففى عصر السيبرناطيقا يغدو أى اتجاه بجانب التفكير العلمى أمرا بالغ الغرابة والتخريب معا **أنظر : عبد الجليل حسن ؛ الجن والسيبرناطيقا ؛ مجلة الكاتب ،** يناير ١٩٦٩ ، ص ٢٨) ، كما يغدو أى اتجاه توفيقى أو تلفيقى بين العلم والخرافة أمرا مشبوها قد يرقى الى مرتبة العمالة لحساب العدو تمهيدا للقضاء على كياننا كلية ، وبخاصة الهزيمة العسكرية التى منينا بها لايمكن تفسيرها ، الا فى ضوء صراع بين مجتمعين ، يقوم أولهما على العلم والتفكير العلمى ، بينما يعيش ثانيهما ، وهو أمر يؤسف له ، فى المرحلة الميتافيزيقية بل الاسطورية .

ولا شك أن تسليط الضوء على سلبياتنا يعد خطوة ايجابية نحو فهمها وعلاجها ، « **ان أى محاولة لاخفاء الحقيقة أو تجاهلها يدفع ثمنها فى النهاية نضال الشعب وجهده للوصول الى التقدم** » .

(الميثاق . الباب الثامن)

الخرافة والتكنولوجيا

واذا كانت الاتجاهات نحو الخرافات مبررة – الى حد ما – فى ظل مناخ وعلاقات العصور الوسطى الذى استمر حتى بدايات القرن التاسع عشر ، بل وخلال هذا القرن الماضى نفسه ؛ **فليس لها الآن ما يبررها فى عهد يرفع فيه شعار العلم والتكنولوجيا ، ونسير نحو تعديل شكل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الى أشكال أكثر تقدمية .**

ان بعض السمات الثقافية السلبية تلعب دورا معوقا لعملية التغيير الاجتماعى الثورى ، بل وتمهد الطريق لعملية ارتداد رجعية فى جميع المجالات .

فالقدرية بمعنى الايمان والتسليم المطلق بالقضاء وبالقدر ، ذلك المفهوم الميتافيزيقى الذى تتحطم عليه الارادة الانسانية ، ويسلم الى العجز التام أمام قوى وهمية ، تعكسه أمثال عامية عديدة نكتفى – هنا بايراد عدد محدود منها .

- اللى انكتب على الجبين لازم تشوفه العين .
- اللى من نصيبك لابد يصيبك .
- اللى قضاه مضاه .
- ادينى عمر وارمينى البحر .

(يلاحظ فى هذا المثل أيضا نفى قوانين السببية)

- ساعة القدر يعمى البصر .
- اللى منه لابد عنه .
- ابن يومين ما يعيش ثلاثة .

ويتصل بهذا موضوع القسمة والنصيب ، الذى يكاد يؤمن به ـ وفقا للملاحظات الكثيرة ـ أعداد غفيرة من أفراد شعبنا حتى من بين المتعلمين وبعض ذوى الدور الهام فى عمليات التنشئة والقائمين على أمور الاعلام ·

ـ أكل العيش نصيب ·

يلاحظ هنا أن (أكل العيش) تستخدم كثيرا بمعنى الالتحاق بعمل ما ، وهنا يتعارض مضمون المثل تماما مع التخطيط فى مجال العمالة مثلا) ·

ـ تكون فى بقك وتقسم لغيرك ·

ـ أقعد فوق السطوح ، واللى لك فيه قسمة ما يروح ·

ـ تجرى جرى الوحوش غير رزقك ما تحوش ·

ـ قليل البخت يلاقى العضم فى الكرشة ·

ـ المتعوس متعوس ولو علقوا على راسه فانوس ·

ـ قيراط حظ ولا فدان شطارة ·

والتسليم بالقسمة والنصيب ، أمر يدعو الى تجميد الأمور وعدم محاولة التغيير أو الثورة على أوضاع يشكو منها الشعب ، أمر يجعل الواقع الاجتماعى ـ مهما كان ظالما وفاسدا ـ فى حال من الاستاتيكية والرتابة لا حد لها ؛ اذ يعتقد البعض أن الحظ أو النصيب ـ هذا الكائن الأسطورى الهائل ـ يتعقب خطاه ، بحيث لا يستطيع أن ينجو من حظه العاثر مهما بذل من جهد ومحاولة ·

ـ قلت لبختى أنا رايحة أتفسح ، قال وأنا مانيش مكسح ·

ـ قسموا الغنايم خدت أنا كومى ، قالوا مسكينة قلت من يومى ·

ـ جيت أتاجر فى الحنة كترت الاحزان ، وجيت أتاجر فى الكتان عدموا النسوان ·

ويلاحظ هنا الطابع السوداوى الذى يكسو فكرة الحظ فى مصر ، فهو فى الغالب حظ عاثر أبدى ، هذا الطابع السوداوى الذى نلحظه ـ فى وضوح ـ فى الموال الحزين ونفخة الناى والخوف من الضحك ، فاذا ضحك المرء صافيا ـ لوقت قصير ـ عاد بسرعة الى هذا الخوف السوداوى من المجهول « اللهم اجعله خير » ·

ويتصل أيضا بالقسمة والنصيب والحظ ، وجوب عدم المناقشة بالنسبة لحظوظ الآخرين ، وبمعنى أصح يقتضى الأمر تسليما مطلقا بالفروق الطبقية ، وتكريسا للظلم الاجتماعى ·

ـ اللى يديه خالقه مين يخانقه ·

فاذا خرج المرء على هذا التسليم المطلق بالقدرية ، فالسلاح التقليدى الرهيب الذى يشهر ضده ، أنه كافر ومارق ·

ـ اللى ما يرضى بقضايا يطلع من تحت سمايا ·

فكرة الغيب

أما التواكلية فسمة بالغة الخطورة ، لأنها تعطل ـ صراحة ـ قوانين السببية من جهة ، وتدعو الى البلادة والكسل والاهمال · ولعل الشعب المصرى من أقدم الشعوب التى اتصلت ـ بشكل أو بآخر ـ بفكرة الغيب ، وذلك قبل ومنذ ظهور أنبياء العهد القديم ثم انتشرت فيها المسيحية ثم الاسلام ، وفكرة الغيب تعنى الايمان بالقوى الغيبية ، بكل ما يتصل بذلك من اسناد الأمور كلها الى تلك القوى ، وترك أمور الحياة الاجتماعيه الى مطلق تقديرها وارادتها ·

ولهذه السمة خطورة خاصة اذا حاول المجتمع أن يتبنى سياسة تخطيطية على أى مستوى ، اذ أن التواكلية كفيلة بابطال نتائج أى خطة بطريقة حاسمة وسريعة على نحو يكاد يكون سحريا · ان الشعب ـ عن طريق التواكلية ـ يمكن أن يصاب بحالة من التبلد النفسى الغير الواعى بالمواقف الاجتماعية ، الأمر الذى يهدد أى عملية تخطيطية أو اصلاحية جادة ·

ـ اللى على الله ما يتحمل له هم ·

ـ اللى خالقنى ما ينسانى ·

ـ اللى شق الأشداق اتكفل لها بالأرزاق ·

ـ خد من عبد الله واتكل على الله ·

ـ مطرح ما ترسى دق لها ·

ـ من حبه ربه واختاره جاب له رزقه على باب داره ·

هذه السمات السلبية ، التى تساعد بعض الأمثال العامية المصرية فى الكشف عنها ، أو بالأقل ، فى التوصل الى فروض بشأنها ، هذه السمات جميعا تتصل بعضها بالبعض اتصالا عضويا وثيقا ، ويزيد من خطورتها ـ فى نظرنا ـ ارتباطها ، على نحو أو آخر ، ببعض المفاهيم الدينية التى فهمت خطأ أو أريد لها لقرون طويلة أن تفهم كذلك لحماية ودعم علاقات اجتماعية اقتصادية معينة كانت تسود المجتمع الاسلامى كله ومن بينه المجتمع المصرى ·

هذه محاولة متواضعة لبدء نوع من الدراسة الاجتماعية الثقافية عن طريق استخدام الأمثال العامية لمحاولة التوصل الى بعض الدلالات الأولية · وفى ضوء هذا يجدر أن يكون النظر ـ فى شىء كبير من التحوط ـ الى ما قد يمكن أن يسمى بنتائج معينة لهذه الدراسة ·

على حسن فهمى

نحن : وظاهرة الاغتراب

محمود رجب



ان الوعى بالاغتراب بداية القضـاء على الاغتراب . تلك قضية أساسية لا مندوحة لنا عن اخذها فى الحسبان ، اذا اردنا دراسة موضوع **«الاغتراب والشخصية المصرية»** وفهمه على نحو دقيق . فالاغتراب ــ بمعنى الاستلاب والاستعباد والبؤس والفقر ــ كان غالبا على مصر وأهل مصر منذ الماضى القديم وعبر مختلف الأجيال . وفى اعتقادنا أن دوام هـذا الحـال الأسيان واستمراره كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بانعدام الوعى به . **واقصد بالوعى هنا الوعى الفلسفى عامة ، والوعى الجدلى بصفة خاصة** الذى لا يرى فى الوضع الفاسد (الاغتراب) شرا كله يهرب منه أو يصبر عليه ، بل يرى فى داخل هذا الوضع نفسه عوامل افنائه والقضاء عليه ، مؤمنا بأن الحقيقة يمكن أن تنبثق من اللاحقيقة والضلال .

غير أن الاغتراب وانعـدام الوعى الفلسفى كليهما لا يستشرى الا فى مجتمع مقفل لا يشجع على التفكير التساؤلى الحر الذى يقوم على الحوار المفتوح بين **« الأنا »** و **« الآخـر »** . والمتأمل لتاريخ المجتمع المصرى يتبين أن علاقة السيد ــ بالعبد كانت تسيطر على أبنائه ، سيطرة ولدت فى نفوسهم شعورا بالشقاء المصحوب بالخضوع والاستسلام والطاعة العمياء . وقد كونت هذه العلاقة عوامل عـديدة : جغـرافية ودينية وسياسية .

فمن الناحية الجغرافية نجـد أن النيل يجرى من أعلى الى أسفل ، على نحو يجعل من هم فى أسفله يخضعون لمن هم فى أعلاه ، اى لمن بيدهم منع المياه أو منحها . وقد استوجب ذلك ــ بطبيعة الحال ــ قيام حكومة توزع المياه على من هم فى أسفل النهر وأعلاه على السـواء ، اتخذت ، فى نفسية الانسان المصرى ، صورة **« السيد »** المتحكم العالى . ما عليه الا أن يخضع لها والا حبست عنه المياه ، أو ان شئت قلت الحياة فـكيف اذا لمن كان هذا شأنه أن يسأل وأن يواجه وأن يفكر مع ــ أو ضد ــ من هو أعلى منه (سواء فى السن أو الوظيفـة أو المكانة الاجتماعية) ؟ ؛ « فالماء لا يطلع فى العالى » ، والعين لا تعلو على الحاجب » . وهنالك ــ من الناحية الدينية ــ نظرة معينة الى الرب الذى اتخذ صورة « السيد » أو المولى « الكبير المتعال » ، وما نحن الا « عبيده » . واجبنا طاعته والسجود له والركوع والا حرمنا من نعيمه ، لا فى هـذه الدنيا ــ لأنها دنيا ، ؛ بل فى الآخـرة . أما من الناحية السياسية ، فقد كان الحكام ، غـزاة كانوا أو فاتحين ، ولاة أو مستعمرين ــ كانوا **« أسياد البلد »** وأولى الأمر فيها . وكانت مصر **« بقرة حلوبا »** تستنزف خيراتها ، و «موضوعا» يستغل ويمتلك . وعلى أبنائها ، أو « الرعية » ، طاعة الحاكم حتى لو كان حمارا أو قردا « فان كنت فى بلد يعبدوا الجحش ، حش وأرمى له » ، « وارقص للقرد فى زمانه » .

ان الشعور بالشقاء الذى تولده علاقة السيد بالعبد لم يـكن مصحوبا عند الانسان المصرى بالوعى ، الا فيما ندر ، ولذلك لم ينتقل عنده ــ كما انتقل عند الانسان الغربى مثلا ــ الى مجال التفكير والتفلسف . لقد عاش الانسان المصرى الشقاء وتجسده . وشعوره به لم يمس سوى ادراكه العادى العام ، ولكن لم يتحول هـذا الشعور بالشقاء الى وعى جارف يدفعه اما الى العبقرية أو الجنون . ان رد الفعل فعل الانسان المصرى على العصر البائس الذى يعيش فيه يتمثل فى قولته الموجزة : « هذا زمن أغبر » ، كأنما هى بصقة أو لعنة يقذفها فى وجـه الوضع الفاسد ، وكفى الله المؤمنين القتال ، وليس هناك داع للتفكير بعد ذلك ؛ **« فالفكر »** ــ فى نظره ــ مرض ؛ هو والهم والغم سواء .

كيف يكون هناك وعى فلسفى يقـوم على الحوار بين « الأنا » و « الآخر » عند انسان تغلغلت فى نفسه النزعة **« الأنامالية »** بحيث تكاد أن تكون فيه طبيعة ثانية ؟ . ان هذا الانسان « الأنامالى » لا يهمه « الآخـر » شخصيا ، ولا يهمه الوطن شخصيا . عيونه لا تنظر الا الى « الداخل » ، ان صح هذا التعبير ، أى الى نفسه فقط وكل ما ينتمى الى أناه وفقط : زوجتـه (التى هى « جماعته ») وأولاده وأملاكه فهذا هو وطنه وعالمه .

وكيف يكون هنـاك وعى فلسـفى ــ بالمعنى الذى ذكرناه توا ــ عند انسان تربى على الخوف من الحرية والمواجهـة والحوار مع الآخـر **(الديالوج)** ، وأدمن الانعطاف داخل نفسـه يتحدث معها **(المونولوج)** ؟ . بل ان هذا الانسان اذا نقد وضعا فاسدا أو نظاما قائما ، فان نقده لا يجىء على هيئة حوار مفتوح مشروع ، وانما يتخذ شكل « المونولوج » ؛ ذلك انه لا ينقد الا فى حضرة من يأمن جانبه ، فصديقه ــ مثـلا ــ كنفسه ، ليس « آخر » ، بل هو « أنا أخرى » . وعلى هذا ، فان الحـديث مع النفس أو الأنا لأشبه ما يكون بالعلاقة غير الشرعية بين الرجل والمرأة ، التى تتم ، بصورة مستترة ومرضـية ، فى الأماكن والمجتمعات والنفوس المقفـلة . أما

الحوار مع الآخر فهو بمثابة الزواج المشروع الذى يولد أفكارا سليمة ومجتمعا سليما .

اذن ، فقد كان ثمة ارتباط وثيق بين تفشى الاغتراب فى مصر وانعـــدام الوعى به عامة — باستثناء حالات قليلة — وانعــدام الوعى الفلسفى خاصة . كأنما كانت هناك سببية متبادلة بين الاثنين . كل منهما أثرت الأخرى . والنتيجة كانت افقار الروح المصرى . وسبيلنا الآن الى توضيح ذلك فى شىء من التفصيل :

غربة فى الوطن

حين سئل **ركن الدين الوهرانى** (القـــرن السادس الهجرى) : كيف أخـــذت مصر من اربابها ، واستنزعت من أيدى أصحابها ؟ ؛ كان جوابه : « اعلم أنه لما أحـــان الله حينهم ، أظهر شينهم ، والقى بأسهم بينهم ، فضرب زيد عمرا ، وقتل خالد بكرا ، وكسر قراب السيف ، وأغمد فى الشتاء والصيف . فما انقشع فسادهم ، حتى فنيت آثارهم ، ولا برح عنـــادهم ، حتى تفرقت أجنادهم ، فقصرت حبـــال الدولة عن ربطها ، وضعفت رجالها عن ضبطها ، فبقيت كالجارية الحسناء التى ابرزها الحجـــال ، وأسلمتها الرجال ، فتغاير عليها الجيران .. وسبق اليها رجال الفرنج ، فصيروها كرقعة الشطرنج ، يجوسون خلالها ، ويتفيئون ظلالها » . (« منامات الوهرانى » ، تحقيق : ابراهيم شعلان ومحمد نفشى ، ص ٤) .

يمكننا الاطمئنان الى أن هـــذا الوصف الدقيق — والأليم فى نفس الوقت — لا يصدق على عصر الانتقال من الدولة الفاطمية فى مصر الى الدولة الأيوبية فحسب (وهو العصر الذى كان يصفه الوهرانى) ، بل يصدق كذلك على عصور كثيرة فى تاريخ مصر : فانشـــغال المصريين عن مصر ، وتمركزهم حول ذواتهم — كل هذا جعل مصر « **غربة** » عن أهلها ، وصار هؤلاء « **غرباء** » فيها . ومن هنا كان احساس الانسان المصرى بأنه « **غريب الدار** » ، وان خيرات بلاده مسلوبة منـــه .

ولقد كانت مصر ، فى أواخر القرن السابع الهجرى ، تقسم الى أربعــة وعشرين قيراطا ؛ أربعة للسلطان ، وعشرة للأمراء ، وعشرة للجند . ويتساءل **الدكتور حسين فوزى** الذى نقل البنـــا الحسبة او المعادلة عن **ابن اياس** : أين نصيب الشعب المصرى منها ؟ ، ويجيب : « انه القيراط الخامس والعشرون، ومكانه .. مملكة السماء ! » (سندباد مصرى .. ، ص ٢٠٧) .

لذلك ، غلب الفقـــر والاملاق على معظم المصريين ، وكثرت الأمثلة العامية التى تمجـــد الفقر بوصفه « حشمة » ، والتى تذم الدنيـــا الفانية (التى يجب أن « نضربها طبنجة ») ، وتعد المحرومين منها بالنعيم فى الآخرة التى هى « خير وأبقى » .

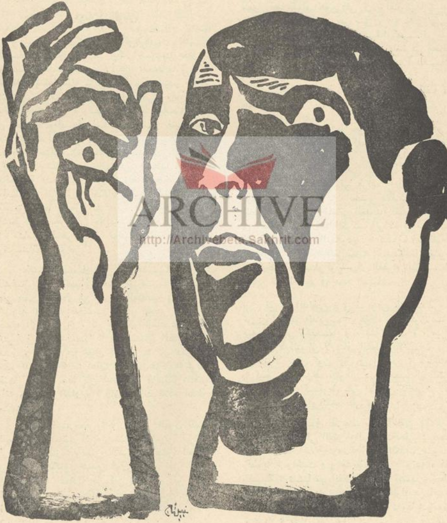
ومن هنا يظهر الفقر عنصرا أساسيا من عناصر اغتراب الانسان المصرى . فقد تغلغل الفقر فى جوانب كثيرة من الحياة المصرية ، لدرجة دفع معها أحد علماء الدين الى أن يؤلف كتابا « بديع المثال ، منسوجا على غير منوال » ، يحلل فيـــه ظاهرة الفقر والفقراء . هـــذا العـــالم يدعى **أحمـــد بن على الدلجى** (دلجة : بلدة فى محافظة أســـيوط) . والكتاب عنـــوانه : « الفـــلاكه والمفلوكون » .
نشر سنة ١٣٢ هجرية ، وان يكن قد ألف قبل هذا التاريخ .

والمفـــلوك — كما يحدده الدلجى — هو مد الرجل الغير المحظوظ ، المهمل فى الناس لاملاقه وفقـــره . (ص ٣) . ويرى الدلجى أن لفظ « المفلوك » : « مأخوذ من الفلك .. فكأن الفلك يعارض غير المحظوظ فى مراده ، ويدفعه عنه » (نفس الصفحة) . والجدير بالذكر فى هـــذا الصدد أن من بين المعانى العديدة لكلمة **« الغريب »** فى اللغة العربية : « الكوكب الواقع فى موضـــع لاحظ له فيه » (التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ، مادة « الغريب ») . فكأنما **المغتربون** هم أولئك المفـــلوكون ، أو الفقراء البؤســـاء ، الذين لاحظ لهم فى هذه الدنيا .

غير أن الدلجى يرى — بوعى يكشف عن فهم ثورى لجوهر الدين — أن هؤلاء مسئولون عما هم فيه من فقر وشـــقاء و « قلة بخت » ، مبرهنا على أن « التوكل لا ينافى التعلق بالأسباب ، وأن الزهد لا ينافى كون المال فى اليدين » ، ذلك ان « ليس من شرط التوكل .. اهمـــال الكسب بالبدن .. والسقوط على الأرض كالخرقة اللقى (أى البالية) أو كلحم على وضم » (ص ٩) .

والفلاكة — فى نظره — يلزمها القهر والاكراه ، « ومتى استولى القهر والغلبـــة على شخص ، حدثت فيه أخلاق رديئة : من الكذب » وفساد الطوية ، والخبث ، والخديعـــة » . وثمة « آفات نفسية » تنشأ من الفلاكة ، لعل أهمها وأخطرها معا ، الحقد الذى « يعـــوق المفلوك عن اعماله ، فيصير ألما صرفا ، ووسواسا سوداويا ، ومعصية مجردة » ص (ص ١٥) .

ان ماهية الانسان ـ كما يقول الدلجى ـ تكمن فى أعماله وأفعاله ، لا فى أقواله وكلامه ، « فالانسان خلق فعالا بالطبع » (ص ١٧) . وعنده أن الارتكان الى الكلام وحده ، سقوط فى الاهمال والفلاكة . لذلك رأى « أن الفلاكة والاهمال ألصق بأهل العلم ، وألزم لهم من غيرهم » (ص ٣٦) . ويقصد الدلجى بأهل العلم هنا المشتغلين بالعلوم العقلية الذين يعتمدون ، فى ادراكهم ، للأمور ، على المنطق القياسى . وهؤلاء يخفون ـ غالبا ـ فى مساعيهم ، لاعتمادهم على ما قد حصلوه من قبل من أقوال ، ومحاولتهم صب الأشياء فى قوالب المنطق الجامدة . وذلك على العكس من الانسان الكيس العملى (الفهلوى) الذى ينظر فى الجزئيات نظرا خاصا ، بكرا ، غير مقيد بالتصورات السابقة . يقول الدلجى : « ان الكيس من العامة والهمج لا يعرف الكليات ، ولا الأقيسة والعمل بها .. ولا قياس العكس والخلف ..



فينظر فى الجزئى الذى هو بصدده نظرا خاصا ، غير مشوش بما يفسده .. ويجسره على ذلك صحة الجزم ، وعدم التردد ، وما ينشأ من كثرة الاحتمالات من الفتور والتوانى وضعف العزيمة ، فتنتج مساعيهم ، ويصيبون فى ظنونهم غالبا » (ص ٣٧) .

ويطلق الدلجى على فلاكة اهل العلم اسم **« الفلاكة اللفظية »** (ص ١٣٣) . وهى اقرب شىء الى **« الاغتراب الايديولوجى »** عند ماركس ، وهو ذلك الاغتراب الذى يتمثل فيما يصطنعه الفيلسوف من اقوال وتصورات يفسر بها العالم ، ويبرر بها الوضع الفاسد فى عصره ، دون أن يعمل على تغييره عن طريق الأفعال ، أو ما يسميه بالعمل (Praxio) .. غير أن الدلجى يرى فى الأقوال تنفيسا عن شقاء فردى وتبريرا له . يقول : « اعلم ان الفلاكة اذا استولت على شخص ، وسلبته القدرة على الأفعال ، انتقل الى الاسترواح والتنفس بالأقوال ؛ وذلك لما أن فى الكلام راحة وفرجا وتنقيصا من ألم الباطن ؛ .. واذا اتضح هذا ، وضحت الحكمة فى انتصاب المفلوكين خطباء وشعراء وحكماء .. فيصوغون عنها (أى الفلاكة) أعذارا وحكمة وتشبيهات رائعة تنقيصا من قبح صورتها ، وليشغلوا الناس بما أوردوه فيها من محاسن الكلام عن الفكرة فى صورتها الشنيعة » (ص ١٢٩) . وعلى هذا ، فان ثراء المثقفين فى الأفكار والألفاظ ، يخفى فقرهم وبؤسهم فى الوجود .

ان الدلجى ـ باعلائه من شأن العمل فى مقابل الكلام النظرى (فى بلد يسمى مجرد كتابة الكلام ـ أى كلام ، فى الأحجبة والأوراق ، « عملا ») ـ يبين أن البؤس ، بوصفه بعدا من الاغتراب ، ظاهرة تاريخية ، فى مقدور الانسان ـ اذا حقق ماهيته الفعالة ـ أن يقضى عليها بنفسه . وهو يمثل بذلك لحظة من لحظات الوعى النادرة بالاغتراب .

لكننا يجب أن نلاحظ أن هذا الوعى لم يكن كاملا ولا فلسفيا ؛ لأن الدلجى حين يتحدث عن « الوصايا التى يستضاء بها فى ظلمات الفلاكة » فانه يحمل ـ تمشيا مع ما سبق ذكره ـ على العلوم العقلية ، لدرجة ينصح معها بالابتعاد عنها ، وعدم الاشتغال بها ؛ « لأنها ملساء ، مزلة للأقدام ، وأصحابها يضطربون فيها اضطراب الأرشية » (ص ١٤٣) . بل انه ليفضل « الفهلوة » ، والكياسة ، وانتهاز الفرص ، على التفكير العقلى . يقول : « لا تكن وكلا ، بل متحركا كيسا ، ورقع خرق عجزك بحيلتك ، والتعرض لتنفيسات الدهر ، والوثوب عند الفرصة .. واقطع بأن ذرة من حظ خير من قنطار عقل » (نفس الصفحة) . وتلك ـ ولا شك ـ نزعة عملية تعبر عن تيار عام ، يزكى : المهارة ، والفراسة ، و « اللعب بالبيضة والحجر » وان كان هناك بد من التفكير فليكن عن طريق « هرش الرأس » . اما التفكير بالعقل ، فمكروه ؛ لأنه « وجع دماغ » كالصداع . وعلى هذا ، فان النجاح فى الحياة لا يعتمد على اعمال العقل ، بقدر ما يعتمد على الحظ ؛ « فالحظ قد يسوق الأرزاق لمن يدرك الحظ فى الأوراق » و « قيراط حظ ولا فدان شطارة » .

واذا انتقلنا الى فترة ما بين الحربين ، فى مصر ، وخاصة فترة الثلاثينات ، لوجدنا مظهرا آخر من مظاهر الاغتراب ، ولوجدنا أيضا حالة أخرى نادرة من حالات الوعى بالاغتراب .
أما هذا المظهر فقد تمثل فى « تشيؤ » العمال و « وصفيتهم » ـ أى النظر اليهم كما لو كانوا أشياء جامدة ميتة ، أو سلعا تباع وتشترى . وأما الوعى بهذه الحال البائسة فنجده عند عامل من عمال المطابع يدعى **عبد العزيز حسنين خضر** ، وقد كتب عدة مقالات فى جريدة « السياسة الأسبوعية » وصف فيها حالة العمال آنئذ وصفا يدل على وعى ناضج وعميق .

ففى مقال له بعنوان **« بؤس العامل »** (١٩٣٩/١/١٤) يصف حالة التطاحن والتفكك التى استشرت بين العمال قائلا : « وما يلبثوا فى هذا التطاحن حتى يتلاشى كيانهم شيئا فشيئا ، مفككين على بعضهم ، طاغين كالوحوش الضارية . سيعمهم القحط والجوع ، فلن يأكلوا الا أنفسهم ، ولن يقضوا الا على وجودهم » . فضلا عن أن الحكومات « لا تتورع عن اتخاذهم مطايا للوصول الى ما يبتغون ! » . وتحت عنوان حافل بالمعنى : **« والى متى هذه الحياة »** ؟ (١٩٣٩/١/٢٨) ، كتب يقول عن العامل المصرى : « انه يدب على الأرض هيكلا خاليا من الحياة .. يرجو عبثا حياة يساوى بها بعض الأنعام » . لقد كانت حياة العمال فى مصر حياة متحركة للأحداث . كانوا كالعبيد : أذلاء صامتين . وهذا ما عبر عنه ، فى سخرية مريرة ، بقوله : « العمال فى مصر .. لن يزيدوا عن الرقيق كثيرا . العمال هم العمال ، يجوز أنهم « أولاد حلال » ، ولكن وجودهم « استغفر الله » ضلال .. وقد تعلموا فى مصر أن يكونوا هكذا ، ورضوا بالذل ! واذا بالذل لا يرضى .. انهم الصامتون المقبورون » (« الحقوق المهضومة » ، ١٩٣٩/٢/٢٥) . ثم يجأر بالشكوى من أن العمال فى مصر منبوذون

وغرباء فى بلادهم ، فهو يتساءل قائلا : « اى عدل ونحن موجودون يقال عنا فى الأندية ان ليس لنا وجود ؟ ، اذا من نكون نحن ؟ ضيوف » ! (« عمال مصر : المنبوذون » ، ١٩٣٩/٣/٤) .

ويدرك هذا العامل الفصيح ـ بوعى نافذ ـ أسس الخطأ الكامن فى المجتمع المصرى ، وهو ذلك الذى يتمثل فى علاقة **السيد ـ بالعبد** ، أو كما يسميها هو ، علاقة **الكبير ـ بالصغير** التى يستتبعها انعدام الحوار ، وبالتالى انهيار المجتمع يقول : « ان الكبير ينظر الى من هو دونه نظرة واحدة على طول الخط .. فكما هو صغير فى المركز ، صغير فى التفكير وفى العمل ، بل وفى الكلام ! .. اننا لو سلمنا بهذه النظرية الخاطئة ، لكان فى ذلك انهيارنا .. ولن يرجى لنا قيام بنيان ، وان قام فهو هباء » (كفاءة العمال » ، ١٩٣٩/٢/١١) .

غير أن عبد العزيز حسنين لا يقف عند حد الوصف لحال العمال ، بل يتعدى ذلك الى الاهابة بهم أن يعوا اغترابهم . ففى هذا الوعى تحقيق لانسانيتهم ، وبداية القضاء على تشيؤهم وبؤسهم ، ذلك أن العمال ، وان كانوا يعاملون على أنهم سلع أو أشياء جامدة ، فانهم يتميزون عن بقية السلع والأشياء بالوعى . فعليهم بالاتحاد والثورة كيما يقضوا بأنفسهم على اغترابهم . يقول مخاطبا العمال : « هل نرضى بحالة لا يطيقها الحيوان الأعجم ؟ أقسم غير حانث ، أن حالتنا هذه لو حاقت بحيوان ، لقمص ورفص ، وثار وفار .. بينما نحن قابعون جامدون .. أتنتظرون من الله الفرج ؟ ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .. الى أين المآل ؟ أفيقوا ، هل بعد بؤس حالكم حال ؟ .. اتحدوا وتضافروا ، فالله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه .. ان حالتكم كالجحيم ، بل أنتم فيه ...» (« والى متى هذه الحياة ؟ ») .

تلك حالة من حالات الوعى بالاغتراب . وليس هناك شك فى أنها أكثر نضجا واكتمالا من حالة الدلجى . ومع ذلك ، فان الحالتين كلتيهما لا تمثلان الا وعيا فرديا وسط تيار كان غالبا ، قوامه : الهرب من مواجهة الواقع الأليم (الاغتراب) ، مواجهة تعتمد على الفكر الواعى الذى يستهدف سلب هذا الوضع وتجاوزه . **وفى اعتقادنا أن سمة الهروب من المواجهة ، بل والتفكير والوعى ، تغلب على الانسان المصرى عندما يعيش أوضاعا بالغة التعاسة والبؤس .** وفيما يلى تفصيل ذلك :

ان النفس حزينة حتى الموت

من بين الكلمات التى كانت شائعة فى حياتنا المصرية الكلمتان التاليتان : « مصر أم الدنيا » ، و « ان فاتك الميرى ، اتمرغ فى ترابه » . الكلمة الأولى كان يقولها الريفى غالبا ، للتعبير عن حنينه الى مدينة القاهرة الكبرى ، ورغبته الدفينة فى الهجرة اليها والاندماج فيها . اما الكلمة الثانية فقد كان يقولها المصرى تعبيرا عن أمنيته فى التعين (بمعنى التوظف والتوحد معا) بالحكومة .. هذا الجهاز البيروقراطى الضخم . ورغم ما بين هاتين الكلمتين من اختلاف ظاهر ، فانهما يعبران عن حقيقة واحدة ، هى : محاولة التخلص من الواقع المرير ، بالهرب منه والتوحد ـ أو قل الفناء ـ فى شىء أكبر وأضخم ، ينظر اليه على أنه هو « السيد الأعظم » و « المعبود الأعلى » المنقذ من هذا الواقع التعيس .

غير أن هذا ـ فى الحقيقة ـ كان خلاصا من اغتراب باغتراب أشد وأبشع . انه هروب من واقع أليم ، الى حين . لكن الواقع يظل على حاله : بائسا مريرا ، يدمر ـ فى آخر الأمر ـ من يهربون منه .

ان الحالة أشبه شىء بحالة الخدر التى يثيرها الحشيش ، وبما تعبر عنه من مشاعر الفناء فى كائن علوى والاتحاد به . كتب **« كارلسون »** فى كتابه **« من القاهرة الى دمشق »** عن ظاهرة تعاطى الحشيش فى مصر ، يقول : « اننى ادرك الآن لم يقبل الفلاحون التعساء على تعاطى الحشيش ؟ أنه يجعل منهم آلهة ، ثم يستعبدهم ويدمرهم (نقلا عن بحث الدكتور مصطفى زيور : « تعاطى الحشيش كمشكلة نفسية » ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية ، ١٩٦٢) . ويصف حشاش مصرى مشاعره أثناء حالة التخدير فيقول : « شعرت كأن جدران الكون انبسطت حولى ، وصدرت منه أصوات مطربة ، ازالت ما فى نفسى من هم وخوف ، وفتح أمامى فردوس النعيم ، وخضت فى بحر البهجة والسرور ، وطفح الحب على نفسى . » (أحمد أمين ، « قاموس العادات » ، ص ١٧٠) . وعلى هذا ، فان تعاطى الحشيش يعد وسيلة من وسائل الهرب من شقاء الواقع ، يثير فى نفس متعاطيه مشاعر التأله ، والاتحاد بالكون أو الطبيعة ، والعودة الى الفردوس الذى فقده بالولادة أو السقوط فى هذه الدنيا .

ونزعة الهروب من الحياة البائسة نستطيع أن نتبينها ـ بصورة مختلفة ـ عند بعض الشعراء فى فترة الثلاثينات من هذا القرن حسبنا أن ننظر الى عناوين بعض الدواوين التى

ظهرت فى هذه الفترة للدلالة على نزعة الهروب من الواقع التعيس : « **ما وراء الغمام** » لناجى ، « **الملاح التائه** » لعلى محمود طه ، « **أنفاس محترقة** » لمحمود أبو الوفا ، « **الالحان الضائعة** » للصيرفى ، « **أين المفر** » لمحمود حسن اسماعيل . فلو أخذنا أحمد زكى أبو شادى ، وهو أكثر هؤلاء الشعراء اهتماما بوصف اغتراب الانسان المصرى وبؤسه ، لوجدناه يدعو الى العودة الى « أمنا الأرض » ؛ ذلك أنها « مرجع فرحته وأنينه » ، « وترابها هو الذى يحييه » . « ويعشق كل ما أنجبته » ، ويرى « الألوهية فيه » . وهو فى هذا الوجود الشقى « يحن كالطفل لأمه » . انه حنين النفس الحزينة الى العودة الى « وطنها » الأصلى ، الى رحم الأم ، حيث الاطمئنان ، والسعادة ، وانعدام الوعى ، بل والحياة . انه حب الموت والفناء والعدم ، اعتقادا بأن فى الموت حياة سعيدة ، وفى الفناء بقاء ، وفى العدم وجودا .

ولا شك أن نزعة الهروب هذه متأثرة بتراث دينى صوفى قوامه : أن الوجود « سقوط » واغتراب وشر . فاذا أردنا التخلص منه فعلينا بالهرب منه والغياب عنه ، بالموت حبا فى الله ، أو فيما يقوم مقام الله . يقول ابن عربى :

« ولما بدا الكون الغريب لناظرى
حننت الى الأوطان حنين الركائب »

ويفسر هذا البيت من الشعر بقوله : « **معنى ذلك أنى أردت الرجوع الى العدم ؛ فأنى أقرب الى الحق فى حال اتصافى بالعدم منى اليه فى حالة اتصافى بالوجود ؛ لما فى الوجود من الدعوى** » (« الفتوحات المكية » ، الجزء الثانى ، ص ٦٩٥) . فالوجود عنده اغتراب وخطيئة ، يقول : « ان أول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا ، غربتنا عن وطن القبضة عند الاشهاد بالربوبية لله علينا . ثم عمرنا بطون الأمهات ، فكانت الأرحام وطننا ، فاغتربنا عنها بالولادة » (نفس المرجع ، نفس الجزء ، ص ٦٩٦) . وطالما ان الوجود اغتراب وسقوط ، فعلى الانسان التخلص منه ، « بأن يرجع الى حالة العدم التى كان عليها » — أى بالفناء عن الخلق والبقاء بالحق . وقد ارتبط بهذه النظرة الدينية — التصوفية اعتقاد بأن « المعرفة » (الأكل من شجرة المعرفة) هى أصل الاغتراب . ومن ثم كان الخوف من المعرفة ، وخاصة المعرفة العقلية ، وكان التخويف منها ؛ « فمن تمنطق تزندق » .

وهذا يفضى بنا الى الكلام عن نوع آخر من الخوف كان كامنا فى نفسية الانسان الشرقى منذ الماضى القديم ، وهو الخوف من الاتجاه نحو الغرب ؛ لما فى ذلك من سقوط فى الاغتراب والضلال ، وابتعاد عن المشرق ، أصل النور والهدى . ولعل قصة « **السهروردى** » الرمزية : « **الغربة الغربية** » أن تكون أصدق تعبير عن هذه الفكرة . ففيها دعوة الى الهروب من « أسر البلاد الغربية » ، أعنى مدينة قيروان ، « القرية الظالم أهلها » ، والعودة الى الوطن ، فى المشرق ، حيث « أبانا الشيخ المشهور بالهادى ابن الخير » ، قابعا فى صومعته فوق جبل سيناء ، « كبيرا تكاد السموات والأرض تنشق من تجلى نوره » . وحين عاد الغريب المغترب فى بلاد الغرب وشاهد أباه « سجد له وكاد أن ينمحق فى نوره الساطع » .

لكن الوطن — فى التراث الصوفى — ليس هو الوطن الأرضى ، بل هو الله . والعود الى الوطن عود الى نور الله والفناء فيه . وهذا هو الأساس الخفى الذى نلمحه فى أشعار الشعراء الذين يتكلمون عن العود الى الوطن الأم ، وفى مشاعر متعاطى الحشيش عن التائه — لقد قام وطن آخر الى جانب الوطن الأرضى التاريخى ، بل بديلا عنه . وطن ناء ، « مكان لا أين له » ، أو « مكان غير متمكن » . ظنت النفوس الحزينة أن فيه خلاصها من البؤس الأرضى .

ان خلاص شعب ما من الشقاء والاغتراب ، لا يتحقق — على نحو فعلى — الا اذا عبر عن ذلك بروابط واقعية تاريخية ، تربط بينه وبين الوسط الاقتصادى والاجتماعى . وهذه هى الدلالة العميقة لتأميم قناة السويس . يقول **جاك بيرك** : « ان تأميم قناة السويس فى سنة ١٩٥٦ كان ردا سياسيا واستردادا اقتصاديا فى نفس الوقت . بل بالأحرى كان أعمق من ذلك ؛ كان تأهيلا جديدا أو امتلاكا جديدا Reappriation سيطر به الانسان الشرقى على جغرافيته ومكانه . وهو حدث لم يشهد له التاريخ نظيرا فى عمقه وجذريته منذ آلاف السنين » .

ان أرض مصر ، التى طالما غزيت وطالما وعد بها ، قد أفلتت من كل قبضة . وبدأت — منذ قيام الثورة وتحقيق الاستقلال — امساكها بنفسها . وبدأت تتحرر أيضا ، فى النفس وفى المجتمع ، قوى المبعدين والمعذبين فى الأرض .

محمود رجب

● ان ظاهرة تعاطى المخدرات هى عرض ونتيجة لسوء العلاقة بين الذات والموضوع ، وهى بالتالى عملية دينامية تكيفية وظيفية .

● ان الخاصية الأساسية لشخصية متعاطى المخدرات تقوم على انخفاض شديد فى اعتبار الذات وما يعقبه من سلبية وتشاؤم وعدم ثقة فى الموضوع .

نزعة الابتعاد عن الواقع

دراسة حول ظاهرة تعاطي المخدرات

د . سعد المغربي

الانسان — منذ خلقه — وهو فى سعى دائم سالكا باحثا عن أى درب أو طريق يحقق به حريته ويؤكد ذاته ووجوده . كما هو فى سعى دائم عما يجعل حياته اكثر قبولا وأكثر لذة . كذلك هو فى بحث دائم عن كل ما يقلل أو يلطف به ما يواجهه من مشقة ومتاعب واحباط.

ولا شك ان الانسان فى سعيه وسلوكه قد حقق كثيرا جدا من الأمور والأشياء الرائعة النافعة التى تريحه وتخدم حياته وتشبع حاجاته المختلفة . غير انه فى هذا السعى — ولعله ما — قد يواجه احباطا لحركته وتعطيلا فى طرق تأكيد ذاته ووجوده ، ومن ثم يحاول أن يتفادى حواجز احباط الحركة والتعطيل بارتياد دروب اخرى متعددة يعبر بها عن نفسه ويسجل فيها وجوده . **ومن بين هذه الدروب التعبير الفنى ، كما ان من بينها تعاطى الخمر أو المخدرات أو حتى الجنون** .. والانسان فى اختياره لبعض هذه المسالك قد يفقد الكثير ، ولكنه مع ذلك يريد أن يقول **« أنا موجود »** .

وتعاطى المخدرات وبخاصة الحشيش - من المسالك التى ترتادها نسبة ليست ضئيلة من سكان مصر . وهى نسبة شكلت ظاهرة نفسية اجتماعية بحيث استوجبت من الدولة اهتماما خاصا يفصح عن نفسه فى الاجراءات المختلفة لعمليات مكافحة المخدرات وعقاب المتجرين فيها والمتعاطين على السواء .

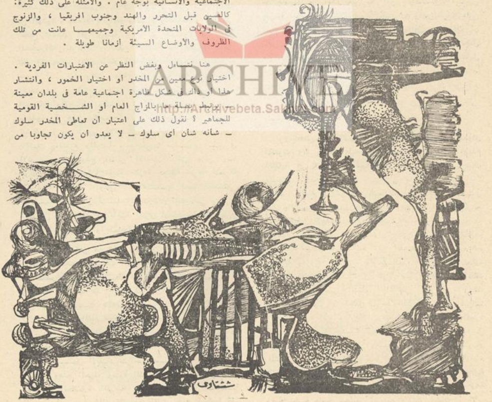
والحشيش والأفيون باعتبارهما عقارا مخدرا ينتميان الى عائلة واحدة لأنهما ينطويان على خاصية التهدئة والتسكين وتخفيف الألم والانبساط . هذا فضلا عما تخلقه حالة التخدير وبخاصة الحشيش من احساس بالكيان ، ومن شعور غامر بالرضا والمرح والنشوة .

وقد عرفت هذه الخصائص منذ آلاف السنين ، واشير اليها بوضوح فى التواريخ الطبيعية لتلك العهود ، ومن ذلك ما تشير اليه تواريخ هوميز وفرجيل منذ خمسة أو ستة آلاف سنة قبل المسيح . كما تفصح عن هذه الخصائص كافة الدراسات الفارماكولوجية والفسيولوجية والنفسية الحديثة .

المخدرات بين الشرق والغرب

كذلك تفصح الدراسات والبحوث والاحصاءات المحلية والدولية عن أمر يستوجب النظر والتأمل : ذلك أن انتشار تعاطى هذه المخدرات ذات خصائص التهدئة والتسكين وجلب المرح والنشوة انما يحدث فى بعض بلدان العالم دون البعض الآخر . ان تعاطى هذه المخدرات أكثر انتشارا وشيوعا فى بلدان الشرق عموما عنها بين بلدان الغرب الأوربية أو البلدان الأمريكية . فالشعوب فى الأولى تفضل تعاطى المخدرات عن الخمور مع توفر الأخيرة وعدم خضوعها للتحريم والعقاب القانونى على الأقل . **ومن ناحية أخرى بينت الدراسات والاحصاءات المختلفة انه حتى بين بلدان الشرق نجد من بينها من لا تقبل شعوبه على تعاطى هذه المخدرات .** كذلك تبين البحوث والدراسات لتواريخ هذه البلدان ان المخدرات يشيع تعاطيها ويزداد فى ظل ظروف حضارية واجتماعية وتاريخية معينة . ومن أبرز هذه الظروف والأوضاع أن يكون الشعب مسلوب الحرية بسبب الاستعمار أو الاضطهاد وما يرتبط به من تخلف وفساد فى النظم الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والانسانية بوجه عام . والأمثلة على ذلك كثيرة: كالصين قبل التحرر والهند وجنوب افريقيا ، والزنوج فى الولايات المتحدة الأمريكية وجميعها عانت من تلك الظروف والأوضاع السيئة أزمانا طويلة .

هنا نتساءل وبغض النظر عن الاعتبارات الفردية . اختيار نوع معين من المخدر أو اختيار الخمور ، وانتشار هذا أو ذاك فى شكل ظاهرة اجتماعية عامة فى بلدان معينة - يرتبط بصلة ما بالمزاج العام أو الشخصية القومية للجماهير ؟ نقول ذلك على اعتبار أن تعاطى المخدر سلوك - شأنه شأن أى سلوك - لا يعدو أن يكون تجاوبا من



الفرد للموقف الكلى الذى يوجد فيه ، ذلك التجاوب الذى يقوم على أساس عملية دينامية تشترك فيها عناصر مختلفة من تكوين الفرد وحاجاته من ناحية ، والاطار الحضارى الذى يعيش فيه وطبيعة الموقف او المجال الذى يتحرك خلاله من ناحية أخرى . وعلى هذا الأساس هل يقوم التخدير بوظيفة معينة فى اشباع حاجة معينة لدى المتعاطى ؟ وهل تقوم فى نفس الوقت بتأكيد معالم الشخصية العامة وتتفق مع البناء الاجتماعى والحضارى وما ينطوى عليه من نظم دينية واقتصادية وأخلاقيات وعادات وتقاليد جماعية . هل يرتبط التعاطى بنمط الحضارة الشخصية الروحية تلك التى تعطى للحياة الدنيا قيما واعتبارا أقل مما تعطيه الحضارة الغربية المادية العلمية ؟

هل فى الحضارة الشرقية التى تؤمن بالقضاء والقدر والأفكار الغيبية ، والحياة الأخرى التى تفوق الحياة الدنيا متعة وراحة وثراء هل – فى ظل هذا النموذج الحضارى ما يتفق وتعاطى الحشيش والأفيون ويجعلها أكثر جاذبية من الخمور ، على اعتبار أن من خصائص التخدير بهذه المخدرات – كما أشرنا – خلق تلك الحالة من الهدوء والشعور بالراحة والشبع والقناعة . وبالتالى يصبح تعاطيها اقل وصمة ، وأكثر قبولا من بعض الحضارات الفرعية أو بعض الفئات أو الطبقات داخل تلك المجتمعات التى تأخذ فيها تلك السمات الحضارية صورة أكثر نقاء وأكثر حدة ، وخاصة اذا كانت حالة التخدير – كما هو ثابت علميا – يجعل من معاناة الحرمان والاحباط والمشقة شيئا مقبولا يسيرا للذين يكابدونه ؟ هذا بالاضافة الى ما يجلبه التخدير للشخصية من شعور بالانفصال عن الوجود ، وشعور بالكيان والشبع والرضا . وجميعها مشاعر تتفق فى الأغلب مع النموذج المثالى للانسان الذى عاش زمنا طويلا فى ظل حضارة غيبية قدرية محبطة معوقة للحركة الضرورية للحياة . وعلى ذلك فالتخدير يحقق للمتعاطى حاجته للحرية وتأكيد الذات وان كانت على مستوى التخييل ، ويكفيه من ناحية أخرى ارتياد مسالك أخرى غير مرغوبة حضاريا واجتماعيا .

وعلى العكس من ذلك نجد أن الحضارة الغربية وأغلب الفئات والطبقات الاجتماعية فيها تفضل الخمر أو المخدرات المنبهة المنشطة عن تلك المهبطة كالحشيش . والأغلب أن ذلك قد يرجع الى أن الآثار التى يجلبها على متعاطيه ليست بالآثار المثالية بالنسبة للمزاج العام أو الشخصية القومية لشعوب المجتمعات الغربية والأمريكية . فتعاطى الحشيش أو الأفيون – كما هو وارد فى التراث العلمى لديهم – يجعل صاحبه انسانا لينا ، سهل الانقياد متراخيا تعسا ، كما يوصف بالبلادة وعدم الحيلة وسوء التدبير . وهذا ما يتعارض مع قيم الحضارة الغربية والنموذج التالى للشخصية القومية لديهم ، **ذلك النموذج الذى يقوم أساسا على الايجابية والعدوان والفردية والطموح الشديد ، فضلا عن أسلوب التفكير العلمى .** ولهذا تصبح الخمر أكثر شيوعا وأكثر جاذبية بالنسبة لهذا النموذج الحضارى ، لان الخمر يثير الدوافع العدوانية بينما يكف الحشيش والأفيون تلك الدوافع ويعطلها تعطلا شديدا .

فالاتجاهات نحو تعاطى أى مخدر او حتى أى لون من ألوان الطعام التى تتراوح بين التحبيذ والتحريم – هذه الاتجاهات كما ترتبط بالتكوين والبناء الفردى للشخصية ترتبط أيضا بالأبنية والوظائف والأوضاع الاقتصادية والأوضاع الطبقية ، والأدوار الاجتماعية ، والقيم السائدة والتطبيع الاجتماعى والطقوس الدينية الخ .. وما يتصل بهذا كله من نتائج تتعلق بالوجود الانسانى وحركته الدائبة لاشباع حاجات الفرد المختلفة وتأكيد ذاته .

ديناميات شخصية المتعاطى

وفى ضوء هذه المقدمة السابقة يمكن أن نتناول ما جاء بها من أفكار على نحو من التفصيل مبتدئين بعرض الصورة العامة لفعل التخدير ، والديناميات التى تقوم عليها شخصية المتعاطى . ثم نحاول بعد ذلك ان نلقى ضوءا على الأرضية خلف هذه الصورة والتى تجعل من تعاطى المخدرات ظاهرة عامة تنتظم عددا ليس بالقليل من افراد الشعب مما يجعل الأمر متصلا على نحو ما ببعض الملامح للشخصية القومية .

ان تعاطى المخدرات الشائعة فى مصر هو ضرب من السلوك له علة كما أن له دلالته ووظيفته .

وتتلخص علة التعاطى فى الاحباط أو العدوان المكفوف وما يترتب عليه من شعور دفين بالعجز وعدم الكفاية أو الاعتبار للذات . ونقصد بالعدوان ذلك النشاط الايجابى الفعال البناء فى العلاقة بالموضوع . نشاط الكفاح فى مواجهة العقبات والحواجز والتصدى لها والتغلب عليها فى كل ما يتصل بالمسئوليات الاجتماعية والأهداف والاهتمامات العامة والخاصة . وبالتالى فان كف العدوان يعنى الضعف والخوف والسلبية والحاجة الدائمة الى السند . وتلعب منافذ الحركة ومرونة المجال ، وأساليب التعبير عن الطاقة العدوانية دورا كبيرا فى تكوين مفهوم **الذات ، ذلك المفهوم** الذى يعنى الشعور الداخلى بالفردية . ذلك القاسم المشترك أو العامل الموحد الذى يجرى فى خبراتنا الانفعالية وعاداتنا وذكرياتنا وقيمنا . انه المعنى المجرد لادراكنا لأنفسنا جسميا وعقليا وانفعاليا واجتماعيا فى ضوء علاقتنا بالآخرين . وضعف الذات او الاعتبار المنخفض لها يعنى اتجاها غير معقول من الفرد لذاته ، واحساسا بعدم القدرة أو الكفاية ، وشعورا بذاتية خالية من المعنى والقيمة والقدرة . كما يعنى فى الوقت ذاته رغبة دفينة ملحة لتحقيق الوجود وتأكيد الذات ، الأمر

الذى يدفع صاحبها الى ضروب من السلوك يوصف بعضها بالسواء كما يوصف بعضها بالانحراف والذى من بينه تعاطى المخدرات .

أما دلالته فانها تعنى فقدان الحب والثقة وضعف التواصل بين المتعاطى والموضوع وبين الذات والآخر . وبعبارة أخرى فان خبرات المتعاطى الطويلة المتراكمة من الكف والاحباط وعدم الاعتراف قد أدت الى خلق اتجاهات التشاؤم والاغتراب وعدم الثقة بالسلطة ابتداء من الوالدين باعتبارهما المصدر الأول للاشباع والحماية ثم انسحاب هذا الاتجاه على السلطة عموما بما تنطوى عليه من نظم وأبنية اجتماعية باعتبارها أيضا موضوعات اشباع لحاجات الأفراد من حيث الحماية والشعور بالأمن وتحقيق الحاجات والحقوق المادية والمعنوية على السواء . فالأصل اننا ننشأ على حب وثقة واعتراف بالموضوع لأنه يعترف بنا ويشبع حاجاتنا ويوفر لنا الشعور بالأمن والحركة الضرورية للدفاع ضد الأخطار المهددة لكياننا ووجودنا . ولكن الخبرة الحية المتراكمة مع الموضوع ـ أيا كانت صورته ـ اذا كانت قائمة أساسا على الكف والاحباط ، فانها كثيرا ما تؤدى الى تكوين هذا الاتجاه السلبى المتشائم . **والتراث الشعبى والحكم والأمثال مليئة بما يعنى عدم الثقة والخوف والتشاؤم وسوء التواصل** وقد ينتهى الأمر الى التماس الاشباع عن طريق التخدير ، كما قد ينتهى الى تكوين قدر كبير من السلبية وعدم الاكتراث ، أو الى ضروب أخرى من السلوك يحددها التكوين الجبلى وظروف الحركة فى المجال **فضلا عن القيم الحضارية وما تحمله من قبول أو رفض لضروب السلوك .**

وبالنسبة لوظيفة التخدير فانه يقوم بخفض القلق وتخفيف التوتر الناشىء عن مشاعر القصور والكف والاحباط ، والعودة بالمتعاطى الى حالة من الاتزان السار الذى قد يحميه من التردى أو اختيار ضروب أخرى من السلوك قد تكون أكثر خطرا ، كما قد تجر عليه مزيدا من الكف والاحباط . كذلك يقوم التخدير بجعل الحياة أكثر قبولا واحتمالا . هذا فضلا عن وظيفة التخدير ـ وان كانت موقوتة ـ فى اشباع الحاجة للشعور بالقدرة والكيان .

ان فهم وظيفة التخدير لا يتأتى بغير الفرض المفصل للخبرة الشعورية التى يمر بها المتعاطى والتى تعودنا لفهم شخصيته وفهم ديناميات العلاقة بين المتعاطى والموضوع والخلفية العامة التى تهىء لهذا كله .

الخبرة الشعورية للتخدير

تتحدد وظيفة المخدر من خبرات الفرد الذاتية مع التخدير تبعا لسياق موقفه المعين سلفا بالبناء النفسى العام وموقفه الكلى السابق من الحياة . وبعبارة أخرى فان احتمال الاقبال على المخدر ـ والادمان يكون قويا ـ بقدر ما تؤدى خبرات الشخص مع المخدر الى تغيير فى موقفه ، تغييرا يمكن وصفه بأنه تكيفى وظيفى ، أو تغير نحو التناغم فى وظيفة الذات . هذا التغير الذى يصفه ويفصح عنه موقف المدمنين أنفسهم بأنه أمر يستحق كل ما يقابله من متاعب ومشاكل وصعاب .

هذا التغير أو التحول الذى يبدو واضحا وذا دلالة فى بعض تعبيرات المتعاطين واصطلاحاتهم كاصطلاح « **الوصول** » أو « **السلطنة** » أو النشوة جميعها تدل على التغير الجوهرى فى موقف المدمن ـ وهو فى حال التخدير ـ سواء من نفسه أو من الموضوع .

ولعل أبرز ما فى خبرة التخدير ما يمكن أن يسمى بالتخفف من العرض . فالحشيش والأفيون مهدئات فعالة مجلبة للهدوء والرضا والراحة ، بحيث نجد أن أعراض القلق الظاهرة أو التفكير الوسواس أو الشعور بالهم والكدر والمشقة ، جميعها تخف وتعدل أو قد تستبعد تماما بتعاطى المخدر . والملاحظة العابرة للمتعاطين تظهرنا على انهم قبل التعاطى يشعرون بالتوتر وعدم الاستقرار والقلق ، وبعد التخدير يشعرون بالراحة والاسترخاء والسلام . أو كما يقول **ويكلر** ـ الطبيب العقلى واحد خبراء البحث فى هذا الموضوع ـ انهم يكونون بالتخدير أكثر قدرة وراحة وأقل توترا وقلقا فى ممارسة نشاطهم العادى وعلاقاتهم اليومية بعد أن كانوا قبل حال التخدير يعانون من مشاعر الخجل والانسحاب وعدم القبول والكف الاجتماعى .

هذه الخبرة الخطيرة فى حال التخدير لا يعرفها ولا يستمتع بها غير المستعدين المنتظمين فى التعاطى . انها خبرة يمكن للمتعاطى أن يصفها ويصورها ، ولكنه ـ كما يقول **مورى دى تور** ـ يعجز عن الاجابة ـ سواء لنفسه أو لغيره عن لماذا هو مسرور او سعيد أو نشوان .

غير أن هذه الخبرة من السعادة أو المرح أو النشوة « **والوصول** » ـ كما يعبر عنها ـ ليست فى حقيقتها كذلك بالمعنى الأصيل الحقيقى للمرح والنشوة والوصول . ذلك لأن المفروض فى هذه الحالة أن تكون نتيجة لتحقيق اشباع الرغبات على أساس من الاتزان النفسى وحل الصراع حلا سليما ، فضلا عن الاشباع الايجابى للرغبة او الدافع أو الحاجة .

هذه النقطة يمكن توضيحها بالاشارة الى نوعين أو طريقين متقابلين فى تحقيق أو اشباع الدوافع والحاجات :

الأول ـ ويتحقق فى الموقف المثالى الذى تشبع فيه كل الحاجات والرغبات بسهولة تامة ودون اية عقبة ـ وهى حالة يمكن التعبير عنها بالجنة .

والطريق الثانى ـ هو **النرفانا** ـ فى مقابل الجنة ، التى تمثل هى الأخرى الاشباع المثالى ، ولكن عن طريق

غياب الرغبة • والرغبة هنا ينظر اليها كحالة احباط مقيم لا يمكن تعويضها بلذة اشباعها . هذه الحالة تتبين بوضوح عند المتصوفة الذين يحققون منتهى السعادة والنشوة والوصول عن طريق كف رغباتهم وحاجاتهم كفاشديدا وانكارها انكارا تاما .

ويمكن تبين حالة اللذة القصوى هذه من كتابات بعض الادباء والشعراء الذين عاشوا تجربة التخدير بالحشيش ووصفوها وصفا دقيقا يعبر عنها أصدق تعبير أمثال « **بودلير** » « **وتيوفيل جوتييه** » والاديب الأمريكي « **لدلو** » : أثناء التخدير بالحشيش : « **ان أبرز ما يحل بالنفس في هذه الحال الفريدة .. احساسا باللانهائي .. وتظفر العينان بمنظر الخلود .. ويختفي الاحساس بالفردية .. اذ يقودك تأمل الأشياء الى أن تنس وجودك وتفقد نفسك فيها** » ..

وبعيدا عن كتابات الأدباء وتعبيرات الشعراء .. نجد نفس المضمون في نتائج بحوث علماء النفس والطب العقلي وغيرهم من الباحثين في مجال ظاهرة تعاطي المخدرات .

فمن دراسة **كوبرا وكوبرا** يقول هذان الباحثان ان التخدير بالحشيش يثير حالة عقلية تشبه الهوس . ويعني ذلك تحولا في الشعور بالذات نحو الرضا عنها والقدرة والأهمية ، كما يقولان بانه يعمل على ازالة الشعور بالنقص والصعوبات المزاجية ، ويعني ذلك أيضا الانتقال الى حالة من الرضا عن الذات والشعور بالكيان والأهمية .

ومن دراسة **النتاك وبومان** نجدهما يصفان تأثير الحشيش بقولهما أن المتعاطي يشعر بأن روحه المعنوية عالية .



كما يقول : « يصل الانسان الى حال من الغبطة والصفاء ، فيجد نفسه مدفوعا الى الاعجاب بنفسه .. فكل شيء غذاء للذة .. وتسمع بين جوانحك صوتا يردد : لقد أصبح لك الحق أن تعتبر نفسك سيد الناس جميعا .. انك ملك .. لقد أصبحت الها .. » .

ويقول في موضع آخر « أن جميع المشاكل الفلسفية تصبح — في حال التخدير — وقد حلت تماما .. ان جميع الأمور المتناقضة تتحول الى وحدة من الانسجام .. **ان أية مشكلة تتحول الى مياه سلسلة** » .

كما يكتب لدلو عن مشاعره اثناء التخدير بالحشيش في كتابه « **آكل الحشيش** » : بما معناه انه يطفو في غشية بين ترنيم الملائكة الحار .. ويبدو خلال سمو النشوة القصوى في وحدة مع الآلهة نفسها .

ويقول **بوكيه** عن التخدير بالحشيش انه يبعث عند متعاطيه حالة من البهجة والرضا والنشوة .

وهكذا يتبين لنا مدى ما يحققه التخدير من نشوة تصل أحيانا الى القمة في الاشباع ، ولكنه اشباع سلبي ، لأن اللذة موجودة دائما في النشاط الذي يجعل قمة اللذة أمرا ممكنا ومتجددا ، وليس أمرا قائما ومقيما على الدوام • ان قمة اللذة في سياقها الايجابي السوي أمر ممتع حقا اذا كانت في حدود شعور الفرد المطمئن بأنها ليست آخر متعة وانما تفسح الطريق لتجديد الرغبة باستمرار .

وحتى مفهوم الجنة نفسه باعتباره حالة يتحقق فيها الاشباع الكامل لجميع الرغبات والحاجات — يتضمن صورة من عدم التحقيق أو الاشباع المطلق للرغبات —

حيث لابد من بعض الاحباط للتحقيق المثالي للاشباع . ودليل ذلك ما تحكيه قصة الجنة من خروج آدم وحواء منها ، **بما يفيد ان الجنة نفسها تضمنت موقفا ايجابيا وصراعا ونشاطا من اجل تحقيق الاشباع** . كما يفيد ان البشر لا ينتمون الى الجنة ، وان قدرهم في الحياة يتحقق من خلال النشاط والعناء والكد واللذة والالم .

وهكذا نجد ان التخدير بالنسبة للمدمن متعة قصوى ، وان لم تكن من قبيل المتع الايجابية المثمرة . انها ليست متعة لشيء او موقفا او فكرا ايجابيا حتى على مستوى الهلاوس والتخيلات .

ان الزقانا أو كما يعبر عنها المتعاطون بالوصول أو « السلطنة » تعنى فقرا في حياة المتعاطى وبخاصة المدمن فيما يتعلق بنشاطه وانجازاته لتحقيق الذات من ناحية والاشباع الايجابى المتع من ناحية اخرى ، كما تعنى أن حياته النفسية مليئة بالكف . **وبعبارة أخرى فان متعة الزقانا التى هى متعة التخدير ــ لا تعدو أن تكون نوعا من الاستمتاع بكل ما هو سلبى .**

هذه الحالة وان كانت سلبية ، الا أنها تخفف بالفعل والى درجة ملحوظة من شعور المتعاطى بالقلق والتوتر والمشقة . كما أنها تقلل من اتصاله بالواقع المثير للقلق عنده ، وكذلك تمحو أو تقلل ــ الى درجة كبيرة ــ من تخيلاته المقلقة أو المزعجة أو المضايقة . ان المتعاطى فى هذه الحالة يعيش كما لو كان خارج هذا العالم ، شاعرا بالرضا والسعادة كما لو كان هناك من يعتنى بكل أموره ، ويقوم على اشباع كل حاجاته .

هذه الخبرة الشعورية للتخدير ، خبرة لها قيمتها كقوى محركة فعالة بالنسبة لديناميات الصورة النفسية للمتعاطى ، وباعتبارها احدى الوظائف الهامة للمخدر فى تغيير تلك الصورة النفسية ، وتحقيق مفهوم جديد مغاير للذات لديه يحقق له اشباعا من ناحية وخفضا للقلق والتوترات من ناحية أخرى .

التخدير ميكانزم دفاعى

ان الوظيفة العامة للدفاع النفسى هى تجنب القلق وخفض التوتر والألم ، وهذه يمكن أن تتم باعادة تنظيم الخبرة ، أو بتغيير الادراك للمثيرات والمنبهات المختلفة ، أو بالتعبير عن الدوافع والحاجات الداخلية أو الأحداث والوقائع الخارجية .

والارجاع التوافقية أيا كان نوعها تختلف اختلافا كبيرا تبعا لمجموعتين من العوامل : **التنظيم الكلى لشخصية الفرد ، ومواقف حياته الخاصة والعامة** . غير انه مهما تشعبت محاولات الفرد للتوافق ، فانها تتبع مبادىء ديناميكية معينة ، يمكن فهمها على أنها محاولات للكفاح ضد المشقات الفعلية للاحتفاظ أو لتحقيق التكامل والاتزان النفسى البيولوجى على أساس من اشباع الحاجات الاساسية للانسان .

ولما كانت الذات ــ كما ذكرنا ــ هى نواة تكامل الشخصية ، فان اى تهديد لقيمتها او كفاءتها هو فى حقيقته تهديد لجوهر وجود الفرد . **لذلك كان من** الضرورى أن تبنى حول الذات دفاعات نفسية متعددة **لحمايتها من الضعف والمهانة ، ورفع قدرها وقيمتها واعتبارها الى أكبر قدر ممكن .**

وتستثار الدفاعات النفسية للعمل عندما تكتنف الأنا مواقف المشقة والقلق التى تتضمن تهديدا لتكامل الذات وقيمتها ووجودها .

وجميع الناس تستخدم الميكانزمات الدفاعية بدرجات معينة ضرورية لتخفيف آلام **الاحباط** والفشل والخطة والمهانة والالم ، مع الابقاء على الحد الادنى من التناسق والانسجام الداخلى للنفس ، والاحتفاظ ببعض مشاعر القيمة والوجود والاعتبار . هذا بالاضافة لما تحققه من حماية للفرد ضد مشاعر القلق المؤلمة التى يستثيرها كل ما يهدد قيمة الذات . وعلى هذا تعتبر الدفاعات النفسية أرجاعا توافقية سوية الا اذا كان استخدامها على نحو مبالغ بحيث يعوق تكامل الذات ويؤدى الى خداعها كما يؤدى الى تحريف الواقع وعدم الاستفادة من الخبرة ، كل ذلك بدلا من حماية الذات ومساعدتها .

ويمكن تلخيص الأسلوب العام للأرجاع التوافقية لدى الفرد فى ثلاثة أنماط : **الهجوم ، والانسحاب ، والتوفيق** ، وجميعها تتأدى فى نسيج معقد من الدفاعات المختلفة وعلى درجات متفاوتة من الاستغراق الانفعالى ، وهذه الدرجات هى تفرق بين التكوين والنماذج السلوكية السوية ، وبين التكوين والنماذج السلوكية المعتلة . ويمكن أن نصوغ ذلك على نحو آخر بالقول أن السلوك يتم على مستويات ثلاثة : **مستوى الواقع الموضوعى ــ مستوى التفكير الواقعى ــ مستوى التخييل او التفكير الذاتى** . والأغلب فى السلوك الانسانى أن يكون مزيجا من المستويات الثلاثة . كما أن السلوك يتم على أساس جوانب ثلاثة تتفاعل فى الموقف وهى : **الجانب المادى والاجتماعى والشخصى .**

ومدمنو المخدرات كما بينت لنا دراستهم ــ **وبخاصة** فيما يتعلق بمفهوم الذات والاستجابة للاحباط ــ **يبتعدون** عن أسلوب الهجوم فى السلوك ، أو السلوك على مستوى الواقع الموضوعى ــ ذلك الاسلوب الذى يتمثل فى مواجهة العقبة ومحاولة استبعادها او تخطيها من خلال زيادة النشاط الايجابى والتنوع فى أساليبه وطرق مقابلة المثيرات والرغبات .

أما عن أسلوب التوفيق والتراضى او السلوك على مستوى التفكير الواقعى وهو الذى يمثل أغلب طرائقنا

العامة فى التعامل مع الصراعات ، والذى يتضمن قبولنا لبدائل بعض الأهداف ، أو خفض لبعض جوانب مستويات طموحنا أو التخفيف من بعض قيود ما تتمثله من قيم ومعايير ، أو التخفيف من قيود الواقع الموضوعى — **هذا الأسلوب هو الآخر ليس معروفا فى شخصيات المتعاطين** ، ويدلنا على ذلك علاقاتهم بالموضوع القائم على تجنب اللوم وانكار الدوافع كما تدلنا عليه سمات الاعتمادية والسلبية وانخفاض مستوى الطموح الشائعة فى شخصياتهم ،**وأسلوب التوفيق عندما يتحقق لدى المدمنين ، انما يتحقق على مستوى الاشباع الرمزى أو على مستوى أحلام اليقظة أو تخيلات التخدير .**

يبقى بعد ذلك الأسلوب الثالث فى نماذج الارجاع التوافقية والاستجابة للدوافع والمثيرات داخلية وخارجية. ذلك هو أسلوب الانسحاب أو السلوك على مستوى التخييل أو التفكير الذاتى الذى يميز شخصية متعاطى المخدرات ويشيع فى ارجاعها شيوعا كبيرا .

والقدر الطبيعى من الانسحاب لازم وضرورى للتوافق السوى . غير أن متعاطى المخدرات يذهب فى استخدام هذا الأسلوب الى اقصى الطريق . فالاغلب فى استجاباته وارجاعه أن تقوم على التجنب والتحاشى والسلبية والاعتماد بدلا من الهجوم وزيادة النشاط والعدوان والايجابية . وهو فى ارجاعه الانسحابية ليس قاصرا على الانسحاب المادى فى مواجهة دوافعه ورغباته ومواقف الاحباط والمشقة ، وانما يتعدى ذلك الى الانسحاب النفسى الذى يتمثل بالدرجة الاولى فى كبت وكف حاجاته ودوافعه التى يرى فى التعبير عنها خطرا على ذاته وكيانه وقدرته . كما يتمثل هذا الانسحاب النفسى فى تضييق المواقف التى تتطلب الاستجابة وتقليلها ما امكن والارتداد عوضا عن ذلك الى التفكير الذاتى . وعن طريق أحلام اليقظة وأحلام النوم او أحلام التخدير يحقق — دون قيود أو حواجز — كل رغباته وأهدافه وحاجاته . وبذلك يتخفف الى حين أو بعض الوقت — من صراعاته وتوتراته .

وكما تتعقد أو تضطرب الارجاع والاستجابات الهجومية العدوانية البناءة عندما تغشاها وتكتنفها المزيد من انفعالات الكراهية . كذلك ارجاع الانسحاب والهروب والسلبية تتعقد وتضطرب وتصبح مرضية كلما غشيها واكتنفها المزيد من انفعالات الخوف .

وتعبر ظاهرة نرفانا التخدير — التى عرضناها قبل ذلك — بما تتضمنه من التخفف من العرض — عن قدرة المخدر على احداث حالة الارتباط للوظائف الحيوية والدوافع وبالتالى تقليل القلق الداخلى واضعاف الوعى بالمشقات الخارجية .

وفى هذا المعنى وفى ضوء ما سبق يكون المخدر نفسه بمثابة دفاع فارماكولوجى ونفسى فى ذات الوقت .

ذلك هو الأسلوب العام للدفاع النفسى الغالب لدى مدمنى المخدرات كما نستدل عليه من الدراسة العلمية لشخصياتهم .

بقى أن نتعرض بالتخصيص لما ينطوى عليه هذا الأسلوب الدفاعى العام من ميكانزمات نوعية تتسق وتتكامل مع أسلوب الانسحاب أو التفكير الذاتى . هذه الميكانزمات خليط من التبرير والاسقاط والعزل الانفعالى والانكار . غير أن الانكار هو أهمها على الاطلاق .

وينصب التبرير على ما يحدثه المخدر من حالة السرور والراحة والنشوة القصوى التى يعبر عنها المدمنون بأنها تستحق كل ما يقابلها من متاعب . ويظهر الاسقاط فى اتجاه المدمن لطرح مسئولية سلوكه فى مختلف نواحى نشاطه — عن ذاته الاصلية الفعلية ، ونقلها واسقاطها على ذات أخرى ثانوية خارجة عنه هى المخدر.

أما عن العزل الانفعالى فان المدمن لما يعانيه من كف واحباط مقيم وخيبة أمل — يحمى نفسه ليس فقط بالحد من مستوى طموحه ، وانما أيضا بالحد الشديد من استغراقه أو اندماجه الانفعالى فى نشاطه وعلاقاته واشباعاته المختلفة وكأن شعاره « لا شىء يهم .. كل شىء مكتوب وقدر ونصيب » .

يبقى بعد ذلك ميكانزم الانكار ، وهو من أهم الميكانزمات الدفاعية فى شخصيات المدمنين وأكثرها استخداما كقوة فعالة لتجنب القلق والتوتر والخوف . وعن طريق الانكار يفلت المدمن أو يتهرب من كل ما هو محبط ومؤلم سواء كان مصدره الواقع الخارجى أو الدوافع والحاجات الداخلية . وانكاره للواقع المحبط أو المكبوت المؤلم يتم بتجاهله له أو رفضه الاعتراف به .

واستجابة المدمنين للاحباط تبين لنا بوضوح الى أى حد يتكرون مواقف الاحباط الخارجية انكارا يتفادون به الهيلة والشعور بالعجز والقصور والضعف أمام الموضوع المحبط الذى تقتضى مواجهته حدا أدنى من القوة والعدوان والايجابية وتأكيد الذات ورفع اعتبارها .

كما يتبين لنا الانكار على نحو آخر فى أخيلة المتعاطين وهم تحت حالة التخدير التى تصل الى ما سبق أن وصفناه بالنرفانا والتى يحقق فيها التعاطى النشوة القصوى والقدرة المطلقة ويصبح — كما يقول بودلير — ملكا الها .

وعن طريق نرفانا التخدير أيضا نلمس فعل ميكانزم الانكار حينما يصبح المدمن فى قمة السرور والسعادة واللذة ، راضيا كل الرضى لا يشتهى شيئا . ولا يطلب امرا — لا لأنه قد أشبع رغباته ودوافعه بالفعل ، ولا لأنه بلا رغبة أو دافع ، ولكن لأنه قد أنكر هذه الدوافع والرغبات انكارا يجنبه القلق والهيبة ومن ثم تتحقق النشوة والرضا والسعادة القصوى .

وكما يحقق الانكار تفادى الألم والهيلة والقلق والتوتر فانه يحرفنا ويعوقنا عن الدراية بالكثير اللازم للتوافق والتفاعل على الايجابى المثمر . والانكار بوجه أساسا الى الوقائع المؤلمة فى العالم الخارجى ، الا انه حين يفلت المكبوت ويصبح شعوريا يستثير الضيق والألم أو عندما يندلع وجدان الحسرة المريرة نتيجة للاحباط ، فقد يعمد الأنا الى ميكانزم الانكار يستعين به على التخلص من الوجدان المؤلم ويعالجه وكأنه واقع خارجى. وكلما استفحل الأمر فى استخدام الانكار بالنسبة للواقع الموضوعى والحاجات الداخلية كان نذيرا باضطراب خطير فى الشخصية .

والخلاصة أن التخدير من شأنه تدعيم الانكار وتقويته لما يحققه من تأثيرات الانهباط العام للوظائف الحيوية والدوافع الايجابيـــة للفرد التى تؤدى اثارتها والتعبير عنها الى جلب القلق والتوتر والشعور بالعجز او الحطة أو الملامة مما يخفض من اعتبار الذات . لذلك كانت اللهفة على المخدر تعبيرا عن الذى يكاد يستحيل ايجاد بديل له .

ظاهرة اللهفة على المخدر

ان ظاهرة الرغبة فى المخدر والتلهف عليه بتكرار خبرة التخدير تعنى شيئا أكبر من مجرد رغبة . كما يرغب الانسان فى لون من ألوان الطعام او فى امتلاك شىء ما . والرغبة الحادة فى المخدر على النحو الذى نعرفها عليه نتنقل من مفهومها العادى الى مفهوم سيكلوچى يعبر عن ظاهرة تقوم على حالة متكررة من الرغبة أو الحاجة الملحة لشىء ما أو موضوع ما يرتبط ارتباطا وثيقا بكيان الفرد او وجوده . وعلى هـذا الأساس تختلف ظاهرة اللهفة من الرغبة العادية فى **أمور ثلاثة** :

انها تتضمن شدة غير طبيعية فى الارجاع والاستجابة الانفعالية للفشل فى تحقيقها .. كالغضب الشـديد والغيظ والتجهم والعبوس والانسحاب وغير ذلك من الأرجاع الانفعالية والفسيولوجية الشـديدة . كذلك تتضمن اللهفة ـ وهو أمر هام ـ تصورا شديدا فى القدرة على تعديل الرغبة كتركها أو استبدالها أو التخفيف من حدتها .

وظاهرة اللهفة على المخدر تعتبر عنصرا هاما فى عملية الادمان . مع ملاحظة أن شدة اللهفة تتصل جزئيا فقط بتاريخ الاعتماد ومدة وحجم الخبرة مع المخدر . ذلك أن كثيرا من المدمنين يعيش خبرة اللهفة بعد تجارب محدودة جدا مع المخدر .

ان ظاهرة اللهفة ليست عملية آلية فسيولوجية منعزلة قائمة بذاتها ، وانما هى عملية معقدة تحـدث كنتيجة لبناء وسياق نفسى معقد بين الذات والموضوع ، يقوم فيها التخدير بدور التمكين والتعزيز على اساس من تأثيراته فى تخفيض عتبة الاحساس بالألم وتقليل الوعى والشعور بالخوف والقلق والكدر الذى يعانى منه المدمن أصلا . ومن ثم فان العلة وراء نمو ظاهرة اللهفة بالمعنى الذى نقصده يكمن فى النواحى التالية :

كنتيجة لانخفاض اعتبار الذات ومشاعر القصور والعجز التى كشفت عنها دراسات شخصيات المدمنين ـ يتلهف المدمن على المخدر والاستغراق فيه لأن ذلك كله يعطيه احساسا بالذاتية الشخصية ، ومكانا فى مجتمع ما ، واعتبارا والتزاما بارتباطات شخصية قائمة على أهداف مشتركة كما يعطيه شعورا بالانتماء لجماعة ما وان كانت داخلية ، وهى جماعة المخدر متعاطين وتجارا . ومن ثم فان اللهفة على المخـــدر والاستغراق فيه تعبير عن حاجتين هامتين : الحاجة الى الشعور بالحياة والوجود عن طريق احساسه بالذاتية الشخصية من ناحية ونشوة التخدير من ناحية أخرى .



اللهفة تعبير عن الطريقة والأسلوب المفضل لاشباع حاجات الفرد ورغباته ودوافعه ومن ثم فهى تعتمد على اتجاهاته نحو موضوعات الاشباع ومصادره مسـتقلة وسابقة على الخبرة مع المخدر . أهى اتجاهات استقلالية أو اعتمادية سلبية ، أو هى قائمة على التمايز والأخذ والعطاء ؟ لما كان التكوين السلبى الاعتمادى هو الأغلب لدى مدمنى المخـــدرات ، فان اللهفة تصـــبح تعبيرا عن الحاجة الى الانسحاب من الحياة الايجابية ، كما تعبر عن الرغبة فى تفادى العدوان المثير للقلق وبالتالى المزيد من الاحباط والشعور بالعجز والقصور .

وكنتيجة لانخفاض اعتبار الذات ومن ثم نقص القدرة على التعامل مع الواقع الخارجى والداخلى الذى يعالجه المدمن بالانكار غالبا ـ تصبح اللهفة تعبيرا عن الحاجة المزمنة للتخفف من غناء الكدر والقلق والخوف والفشل وخيبة الأمل . هذه الحاجة هى الشرط الضرورى لقيام ونمو ظاهرة اللهفة على المخدر ، الذى يقلل بدوره من الوعى او الشعور بمصادر الهم والكدر والفشل والخطر،

عن طريق ما يحدثه من مشاعر سارة غامضة شائعة ، ومن ارتفاع لعتبة الاحساس بالألم ، ومن تضخم فى الشعور بالذات .

وبعبارة أخرى فان الرغبة فى المخدر ودرجة اللهفة عليه تتناسب طرديا مع درجة الكدر والقلق والاكتئاب والمشاعر الدفينة للقصور والعجز وانخفاض اعتبار الذات ، والتى تنطوى عليها نفسية المدمن أصلا ، كما تتناسب الصدمة بمقدار أو درجة الارتفاع الذى يسقط منه الشىء. ولهذا نتوقع دائما أن تكون درجة التقويم الايجابى للتخدير واللهفة عليه عالية الارتباط بمستوى القلق القريب من الخوف الشديد والاكتئاب ، والناشىء عن الاحباط المتكرر والكف المقيم . ولعل فى ذلك ما يؤيد قول الكثير من المدمنين انهم بدءوا التعاطى فى مواقف المشقة أو فى بداية الزواج ، أو قولهم بأنهم يتعاطون المخدر من اجل نسيان الهموم والمتاعب .

هكذا تبين لنا الى أى مدى تقوم ظاهرة الاستعداد لتعاطى المخدر واللهفة عليه على أساس سيكلوجى أكثر منها على الأساس الفارماكولوجى .

ومن كل ما سبق يتبين لنا أن ظاهرة تعاطى المخدرات **هى عرض ونتيجة لسوء العلاقة بين الذات والموضوع . وانها بالتالى عملية دينامية تكيفية وظيفية .**

ومن كل ما سبق أيضا تبين لنا ايضا أن **الخاصية الأساسية لشخصية متعاطى المخدرات تقوم على انخفاض شديد فى اعتبار الذات وما يعقبه من سلبية وتشاؤم وعدم ثقة بالموضوع ـ أيا كانت صورته ـ كوسيلة اشباع.**

بقى أن نلخص ـ فى ضوء ما عرضناه ـ أن العلة وراء هذا كله ترجع الى كف الميول والدوافع العدوانية بالمعنى الواسع البناء للعدوان كما سبقت الاشارة اليه . ويمكن أن نشير الى هذا المعنى بالاشارات الموجزة التالية :

● ان كف العدوان كميكانزم أساسى تقوم عليه شخصية متعاطى المخدرات ، يؤدى الى نمو ضعيف للذات ، واعتبار منخفض لها ، فضلا عن الصورة والمفهوم السىء عنها ، وذلك لان الذات القوية الناضجة المستقلة تستلزم حدا ادنى من العدوان الصحى الناضج لتأكيد هذه الذات وتمكين الفرد من اختبار الواقع الخارجى والداخلى والسيطرة عليهما . كما يعنى كف العدوان وتجنبه الخوف وعدم الشعور بالامن ، والشعور بالعجز والقصور وعدم الكفاية .

● كما يؤدى كف العدوان الى اضطراب فى النمو النرجسى ، واضطراب فى التوحد أو التعيين الذكرى ، والنقص والضعف فى سلوك هذا الدور الذكرى ، الذى يعنى من ناحية نقص فى القدرة على الكفاح وتخطى العقبات وتحمل مسئولياتها المختلفة ، كما يعنى الاعتماد والطلب وتحقيق الاشباع الذاتى واللذة السلبية بعيدا عن طريق العدوان الصحى والايجابية فى الأخذ والعطاء .

وفى هذا الصدد يربط **ولهلم رايخ** ـ العالم النفسى ـ بين الكف وتكوين الخلق الغرزى المكفوف الذى يقوم على الاحباط الدائم الذى يؤدى الى فصل الروائع عن شخصية الفرد ككل مما يتلف ويعطل الحركة النفسية العامة للشخصية ، والاتجاه بأسلحة الذات الخلقية نحو الجمود وتكوين أسس ارجاع الاكتئاب . كما يقول رايخ أن هذا الكف يجعل أصحابه مفتقرين الى القدرات النقدية آخذين بالاتجاهات السلبية التى تتجه نحو الاب أصلا ثم نجد عناصر السلطة وممثليها ورموزها فيما بعد . وهى نماذج تتسم بالخنوع والاذعان كما تتسم فى نفس الوقت بالمكر والدهاء .

● كذلك ينسحب كف العدوان على مستوى طموح الفرد حيث يفسد ويعوق النمو الواقعى لهذا الطموح ، ويشجع على السلبية ، ويضعف من القدرة على تأجيل اشباع بعض الحاجات من اجل أهداف واشباعات بعيدة اكثر قيمة واكثر موضوعية .

● كما يعمل كف العدوان من ناحية أخرى على خلق اتجاهات التشاؤم وعدم الثقة فى الموضوع ـ كسلطة أو نظم اجتماعية ـ باعتبارها بدائل والديه وموضوعات اشباع لحاجات الأفراد .

مظاهر أخرى للعدوان المكفوف

(أ) النكتة والسخرية :

ان مظاهر كف العدوان واعراضه لا تقف عند ظاهرة تعاطى المخدرات التى يلجأ اليها البعض من افراد هذا الشعب وبخاصة من ابناء الطبقات العاملة ، وانما يمكن أن نلمس هذا العرض ايضا فى ظاهرات أخرى منها على نطاق أوسع ظاهرة **النكتة والسخرية والفكاهة لدى الشعب المصرى** ، التى تنتشر على نحو يكاد ينفرد به هذا الشعب دون غيره من الشعوب ، الى الحد الذى يمكن معه القول بأن الاحباط وكف العدوان يشكل أحد الملامح البارزة فى الشخصية المصرية .

فمن المعروف فى سيكلوجية النكتة ـ كما فسرها **فرويد** بصفة خاصة ـ أن أحد الدوافع الأساسية فى خلق النكتة هو العدوان . غير أنه عدوان مكفوف لان التعبير عنه صراحة أمر يثير الخوف والقلق . ولذلك تخرج النكتة على نحو يخدع الرقابة والقوى الكابتة العاقبة على العدوان . ولهذا تتشابه النكتة والحلم فى الصياغة والأسلوب الذى يعتمد على التكثيف والنقل والتورية والرمزية .

والنكتة حيلة يلجأ اليها الفرد فى المجتمع ليريح نفسه من عناء الواجبات الثقيلة ، ويتحلل بها من الحرج الذى توقعه فيه المسئولية . وهى فى أوقات الالم والضيق والمشقة تعبر عن رغبات الناس ودوافعهم المكبوتة المكفوفة.

والنكتة بالاضافة الى هذا كله تقوم بوظيفة رفع اعتبار الذات واستعادة قدرها وقيمتها والاحساس

بالكيان . أو الاطمئنان على قدرة الذات واستعادة الثقة بها .

والنكتة والتخدير وما يخلقان من مرح ونشوة يقومان أساساً على ميكانزم واحد هو الانكار .

وعلى ذلك فنحن نجد تشابها كبيرا بين سيكلوجية النكتة وتعاطى المخدرات . كلاهما أسلوب دفاعى عن الذات المحبطة المكفوفة . .

(ب) شيوع الأمثال والحكم الشعبية التى تدفع الى كف العدوان وتوصى به فى كثير من المواقف والعلاقات الانسانية التى تقتضى ضرورة التعبير عن الدوافع والحاجات المحبطة تعبيرا عدوانيا بناء ينطوى على الكفاح والمثابرة والقتال واقرار الحق والعدل ، وتذليل العقبات واثبات الذات وتأكيدها على اقل تقدير .

ومن أمثلة ذلك الكثير نذكر منها :

- من خاف سلم .
- امشى سنة ولا تخطى قنا .
- ابعد عن الشر وغنى له .
- ان فاتك الميرى تمرغ فى ترابه .
- الباب الذى يأتيك منه الريح سده واستريح .

هذا فضلا عن الكثير من الأمثال والحكم الشعبية التى تعنى أن الحياة نصيب وقدر مكتوب .

(ج) اللجوء الى القوى الغيبية لحل مشكلات الاحباط الشديد والاحساس بالظلم والعدوان المكبوت المكفوف . وفى هذا الصدد يكفى أن نشير الى دراسة اجتماعية ميدانية نالت جائزة الدولة التشجيعية ، عن احدى ملامح المجتمع المصرى المعاصر وهى ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعى (١) . وفى هذه الدراسة وصل الباحث الى الحقائق التالية :

- أن ارسال الرسائل الى ضريح الامام أمر معروف وموجود ومنتشر فى أماكن متعددة تشمل مساحة نحو ثلاثة ارباع الجمهورية .

- ان ارسال الرسائل الى ضريح الامام ظاهرة اجتماعية ليست من صنع الافراد وانما هى نتيجة لحياة المجتمع . وان هذه الرسائل ترسل فى الأوقات الحرجة وغير الحرجة على السواء .

- أن الامام الشافعى فى عقول مرسلى الرسائل هو شخص ، ملهم ذو سلطان ، مؤتمن على الأسرار ، قدراته واقعية وغيبية .

- كما تبين للباحث أن مرسلى الرسائل قد ضمنوا رسائلهم شكاوى وطلبات ، وكان عدد الشكاوى أقل من عدد الطلبات ، وهذه الأخيرة كان الشائع فى مضمونها طلبات الانتقام ، يليها طلبات الحكم العادل ورفع الظلم . كذلك تبين أن ابرز سمات شخصيات مرسلى الرسائل الاحساس العميق بالضياع ومشاعر المرارة والألم .

وهكذا تفصح لنا هذه الظاهرة وغيرها من الظاهرات التى عرضناها عن محور اساس تقوم عليه الشخصية المصرية هو العدوان المكفوف الناشىء عن الاحباط المزمن المتلاحق ، الذى يقتضى بالضرورة التعبير عنه ، ولكن كما بينا - فى مسالك سلبية كالتخدير أو النكتة او اللجوء الى الغيبيات أو غير ذلك من ألوان السلوك الانسحابى ، التى تتنوع تبعا لاختلاف الناس فى تكوينهم الفردى وأوضاعهم الاقتصادية الاجتماعية وكذلك تبعا لعوامل التنشئة والقيم الحضارية التى يتمثلونها .

مصادر الاحباط والكف :

ان دراسة تاريخ الشعب المصرى خلال مختلف العصور والحقب والاجيال ، يدلنا على أن جزءا كبيرا من هذا التاريخ كان مشحونا بضروب شتى من الغيزو والاستعمار المصحوب بالقهر والظلم والاستغلال وسوء العلاقة بين الحاكم والمحكوم . هذا فضلا عن أساليب الانتاج والتوزيع العبودية والاستغلالية وما يترتب عليها من علاقات اجتماعية تنعكس آثارها على حياة الناس الخاصة وأساليب سلوكهم بوجه عام .

ويكفى أن نشير فى هذا الصدد الى تواريخ الغزو والاستعمار والقهر فى حياة الشعب المصرى ، كى نتبين طول المعاناة التى كابدها هذا الشعب قرابة العشرين قرنا من الزمان :

من ١٧٠٠ ق.م - ١٥٥٥ . وتعتبر فترة مأساة التاريخ المصرى القديم ، كما تضمنت احتلال الهكسوس لمصر وطغيان شديد من حكم أسرات غير معروفة .

- الفترة من ٦٦٣ - ٥٢٥ ق.م فى القرن السابع قبل الميلاد . وفيها وصلت البلاد الى حالة من الخراب التام على حد قول الدكتور أحمد فخرى مؤلف كتاب مصر الفرعونية .

- ٥٢٥ ق.م - ٤٠٤ . فترة السيادة الفارسية الأولى وما صحبها من مظالم وافلاس للخزينة المصرية وتدهور بالغ فى أحوالهم أدى الى قيام المصريين بثلاث ثورات فشلت اثنتان منها ونجحت الثالثة بعد تدهور الحكم الفارسى . غير أن السيادة الفارسية عادت الى حكم البلاد مرة أخرى فى الفترة ما بين ٣٤١ الى ٣٣٢ ق.م لتنهال من جديد على مصر تخريبا وسلبا ونهبا .

- فترة السيادة الاغريقية والبطلمية من ٣٣١ - ٣١ ق.م وفيها هوت مصر الى الحضيض كما يقول ادوارد ماير (من كتاب سندباد عصرى للدكتور حسين فوزى) .

- فترة السيادة الرومانية من ٣١ ق.م حتى ٦١٨ م . وقد شهدت هذه الفترة ظروف انتشار الدين المسيحى فى مصر والتى لقى فيها المصريون والمسيحيون بصفة خاصة أشد انواع القهر والهوان على يد الامبراطورية الرومانية ، مما دفع بعض المؤرخين الى تسمية هذه الفترة بعصر الشهداء .

- فترة السيادة التركية ثم الاحتلال الفرنسى والبريطانى ، التى بدأت بعام ١٢٥٠ م حتى عام ١٩٥٢ .

مما تقدم يمكن القول أن تاريخ الشعب المصرى هو فى الأغلب تاريخ معاناة التسلط والاحباط . والتسلط والاحباط ليس مجرد غزو وسيادة أجنبية ، وانما هو ـ تبعا لذلك ـ حياة يومية تقوم على الحرمان والحواجز والسدود امام حركة الانسان لتحقيق وجوده وتأكيد ذاته واشباع حاجاته المختلفة المادية والنفسية .

والحق أن هذا التاريخ الذى عاناه الشعب المصرى أحقابا طويلة مظلمة لم يتوقف الا على يد ثورة يوليو ١٩٥٢، لأنها ثورة قام بها أبناء مصر لتحريرها من سلطة الدخيل الأجنبى ، وتحرير أبنائها من حواجز الاحباط والكف .

غير أن سيكلوجية الشعب التى تعمل على تكوينها مئات السنين ، ليس من اليسير أن تمحوها ارادة التغيير فى سنوات محدودة ، وانما الأمر يتطلب المزيد من العمل والجهد على طريق حرية الانسان فى التعبير عن ذاته



ح . فوزى

ابعاد الشخصية المصرية

بعـــد شفيق غربال ... ننتقل الى الدكتور حسين فوزى ... ماذا أقـول ؟ عالم ، أم أديب ، أم فنان ، انه هذه الأشياء جميعها ، ان الدكتور حسين فوزى نسيج وحده فى الثقافة المصرية .. وكتابه « سندباد مصرى ... جولات فى رحاب التاريخ » اضافة جديدة الى أدب الرحلات . اذا كان المؤلف قد عودنا قبلا أن تكون كتبه رحلة فى المكان ، فان السندباد هنا يقوم برحلة جـــديدة ، لكنها رحلة فى الزمان ... رحلة تنتهى بنا الى « قفطاريم بن قبطيم » مرورا بالمصرلية والفرنساوية وأم خليل وبنت الزمار والصعيدية ... وغيرها من المرافىء على طريق الوصول ..

ان الكتاب رحلة عذبة شجية ، انه ليس فقط « شعب نامة » كما يقول المؤلف ، وانما هو أيضا سيمفونية تجمع بين اروكيا بيتهوفن ونيبلونجن فاجنر فاجنر والحزينة لشوبرت .

والمؤلف لا يقصد أن يكتب تاريخا للشعب المصرى ... انما هو يسجل انفعالاته الخاصة بهذا التاريخ الذى عاش فترة منه ، أو آثار فترة منه ، فى أحياء القاهرة القديمة ، ولعله ـ كفنان ـ شاء ألا يسير كتابه حسب الترتيب التاريخى للوقائع واحداث ، ، وانما كتبه بالعكس ، أى أن بداية الكتاب تدور حـــول سنة ١٨٠٠ ليسير التاريخ حتى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد . ومن عناوين الأقسام الثــلاثة للكتاب ، الظلام ، الخط الأبيض والخيط الأسود ، الضياء ، نعرف مدى تأثر المؤلف « بالحدوتة الشعبية » التى لابد وأن تنتهى نهاية سعيدة .

ان حسين فوزى فنان حتى أطراف أصــابعه ، وهـــو حين يتحـــدث عن حتشبسوت ـ الملكة المسترجلة ـ أسماها « الصــعيدية » وكليوباترا « بنت الزمار » وشجرة الدر « أم خليل » .. وتتردد فى ثنايا الكتاب أصـــداء حياة اجتماعية كنا نحياها ... لم يتقيـــد بالنص ، وانما تصرف به ، لكنه حافظ على الروح ، وفى أيراده للاسماء يأتى غالبا بالاسم الشائع .

يصف كتابه .

« كتاب أدبى محض أحاسب عليه فى حدود الأدب والفن » .

وللشخصية المصرية عند المؤلف ثلاثة أبعاد ، البعد الأول أن هذا الشعب تعرض خلال تاريخه الطويل لمحن كثيرة ، فقد سلبه الأغراب قوته ، مثلما سلبه الحكام حريته ، لكنه عكف مع ذلك على صنع الحضارة

وحاجاته ودوافعه ووجوده تعبيرا ناضجا بناء .

بقى أن نؤكد أن آية سمة من سمات الشعب ـ أى شعب ـ ليست قدرا مطلقا فى رقاب الناس ، أى ليست ظواهر أو وقائع نهائية ابدية .

ذلك أن الانسان هو نتاج تاريخ مجتمعه . فما هو عليه لم يكن عليه خارج مجتمعه بل بواسطته . ولما كانت الحياة سواء فى الطبيعة أو فى العلاقات الانسانية أو فى السمات النفسية تحكمها قوانين التناقض والصراع والحركة والتغير ، لذلك ينبغى ان نتوقع التغير والتحول فيما هو كائن مهما طال الزمن . فقط علينا ـ وباصرار ـ خلق الظروف المواتية والمعجلة لتحقيق هذا التغير لصالح الاتزان النفسى والخصائص الانسانية البناءة ، ولصالح حركة النمو والتقدم والحرية للانسان .

سعد المغربى

والمشاهد التى خلفتها لنا تلك الحضارة عبر الزمن هى من صنع هذا الشعب لا من صنع حكامه ، سواء كان هذا الحاكم فرعونا أم محمد على ... وكان الشعب فى تلك العصور لا يهتم بما يجرى حوله ، ما يجرى خارج حدود حياته ، ينظر الى حكامه على أنهم « قطاع طرق » ... لقد حارب آخر مرة فى عهد الأسرة العشرين ، وكانت المرة التالية فى القرن التاسع عشر ... الشعب المصرى اذن شعب حضارة مهمته صنع الحضارة .

البعد الثانى ان ثمة وحدة فى تاريخ هذا الشعب ... وحدة خلفها نمط الحياة على النيل ، أبرز ما فيها السلوك اليومى للفلاح ، ونظرته الى أصحاب السلطان . لكن الأهم هو وحدة الشقاء الناجم عن الاستغلال ، سواء كان هذا الاستغلال آتيا من القصر الكبير للملك الاله ، أو من قصر « أفندينا » ... لا شىء يعزيه غير القيراط الخامس والعشرين .

« كان أهلنا أيام الاحتلال البريطانى ، والاستغلال الأوربى والليفانتى ، يجيبون على سؤالنا : لماذا اختص الله الخواجات بكل هذا الخير ؟ ... تقول الجدة ـ أحكم الحكماء ـ : لهم الدنيا يا بنى ولنا الآخرة . هل عرفت نصيب الشعب المصرى من خيرات أرض ونيله وشمسه ... انه القيراط الخامس والعشرون ، ومكانه مملكة السماء » .

لقد أكسب الاشتراك فى الشقاء هذا الشعب ، الاشتراك فى التكوين النفسى ، ومن ثم الشخصية ، ولم تستطع أحداث التاريخ أن تغير هذه الشخصية ، بل ان الفلاح كثيرا ما استطاع أن يفرض نفسه على حكامه الأغراب ، وأن يجعلهم مصريين . وكان عدم الرضا من الشعب تجاه سياسة حكامه يأخذ أحيانا طابع المقاومة السلبية ، وأحيانا أخرى يأخذ صورة انتفاضات ثورية ، كانت العقائد الدينية فيها « قطب الرحى » ، واتضحت صورة هذه الشخصية أيام ان كان لا يحكم مصر ملك يقيم بها (مصريا كان أم أجنبيا) ... شىء من هذا حدث بعد كليوباترا ، وحدث أيضا بعد الريدانية .
واذا كان صنع الحضارة من ناحية ، ووحدة الشقاء من ناحية أخرى قد شكلا بعدين هامين فى الشخصية المصرية ، فهناك بعد ثالث ... هذا البعد أتى مع المسيحية ، ثم تبلور أخيرا فى الاسلام . فقد أنجبت مصر مسيحية خاصة بها هى « القبطية » ، ناوأت بها مسيحية الدولة ، وخلقت صورة جديدة للمقاومة هى الرهبانية ، التى أعطتها مصر للعالم ... وبقدر ما أخذت مصر من الاسلام ، بقدر ما أعطت لحضارة الاسلام .

على أنه اذا كانت ثمة فجوة بين مصر العربية المعاصرة ، وبين مصر الفرعونية القديمة فان المؤلف لا يرى بأسا من استيحاء التاريخ المصرى القديم ، وأن يظل المصرى على اتصال وجدانى بهذا التاريخ . والمؤلف نفسه يهتم بالفترة القبطية ، ويكثر من الحديث عنها ، ويؤكد ضرورة أن تدرس نصوص الأدب الفرعونى ، مثلما تدرس نصوص الآداب الأجنبية.. ان من شأن هذا أن يعيد الانسان الى تاريخنا المصرى وشخصيتنا الوطنية .

ويختتم كتابه :

« ان بلادى خرجت من محناتها ورزاياها محتفظة بشخصيتها وطبائعها السمحة ، مقبلة دائما على صناعتها الواحدة ، صناعة الحضارة ، برغم كل شىء ، وتحت حكم كل انسان ، وضد كل انسان » .

الفكرة العربية فى مصر

تاليف : أنيس صايغ
مناقشة : محمد العزب موسى

المفكر الكبير **أنيس صايغ** ليس بحاجة الى تقديم لجمهرة المثقفين فى العالم العربى ، **فقد قدم الى المكتبة** العربية عديدا من **المؤلفات القيمة التى دفعت بالفكرة** العربية الى الأمام ، **وهو يرأس الآن مركز الأبحاث التابع** لمنظمة التحرير الفلسطينية **ويشرف على اصدار عدة** سلاسل من أجود الدراسات العلمية عن اسرائيل والصهيونية ، وهى **دراسات تلعب دورها الى جانب السلاح فى معركة التحرير الكبرى .**

وكتاب « **الفكرة العربية فى مصر** » الذى نقدم له عرضا سريعا فى هذا العدد الخاص بالشخصية المصرية من أهم الدراسات التى أصدرها أنيس صايغ فى السنوات العشر الأخيرة ويتناول فيه **الاتجاهات القومية التى ظهرت فى مصر منذ الحملة الفرنسية حتى الوقت الحاضر عن طريق تحليل أهداف الحكام ودوافعهم ودراسة الثورات والهبات الشعبية وبرامج الأحزاب والجمعيات واتجاهات الصحف وأفكار الزعماء والكتاب والمفكرين ومواقف القوى الاجتماعية المختلفة .**

والزاوية التى تنطلق منها الدراسة هى تقصى جذور الفكرة العربية فى مصر : متى بدأت مصر تشعر بعروبتها ؟ ولماذا تأخر هذا الشعور طيلة قرن ونصف ؟ وما هى الأفكار القومية الأخرى التى نازعت الفكرة العربية فى هذه الفترة ؟

وتسهيلا للبحث يقسم المؤلف منهجه الى ثلاث مراحل تاريخية .. **الأولى ما بين حملة نابليون وثورة ١٩١٩ ، والثانية ما بين ثورتى ١٩١٩ و ١٩٥٢ والثالثة عهد الثورة الحالى .**

ولا شك أن الحدود بين هذه المراحل مطاطة ، ولكن هذا التقسيم يظل مع ذلك الأقرب الى الدقة بالنسبة لتتبع الفكرة العربية فى مصر ، اذ بينما هى فى المرحلة الأولى فى حالة العدم أو ما يشبه العدم امام انفساح المجال للمشاعر الاسلامية العثمانية أو المشاعر الفرعونية الانعزالية نراها تبدأ فى الظهور خلال المرحلة الثانية كعاطفة منقطعة تخوض معارك متصلة مع أنصار الاتجاه القومى الانعزالى ، **واخيرا ها هى تنتصر فى المرحلة الثالثة رغم النكسة التى اصيبت بها فى أعقاب هزيمة فلسطين وتصبح عقيدة وفلسفة ظافرة .**

المرحلة الأولى

فى أواخر العهد العثمانى ، قبيل حملة نابليون ، كان **على بك الكبير** وخليفته **محمد أبو الذهب** يقومان بحملاتهما العسكرية فى شبه الجزيرة العربية وسوريا ضد سلطة الدولة العثمانية ، ولكن لم تكن للفكرة العربية أى شأن بهذا التوسع ، فلم يكن المماليك ذوو الاصول العنصرية الغريبة يحسون بأية مشاعر عربية ولا يختلطون بالشعب المصرى ، ولا يتكلمون لغته، بل كانوا لا يعتمدون اطلاقا على العنصر العربى ويقصونه تماما عن الجيش . واذا كان **على بك الكبير** وخليفته أرادا تخليص مصر فى الحكم العثمانى فذلك لانهما يطمعان فى الانفراد بالحكم تحقيقا لأمجاد شخصية ، كما كان المماليك ينكلون بالشعوب العربية المفتوحة تنكيلا بشعا تحدث عنه الجبرتى .

وكذلك كان محمد على فى فتوحاته وسياسته لا يختلف عن على بك الكبير ومحمد أبى الذهب ، فهو لا ينطلق عن أية مشاعر عربية ، ولا يخدم مصلحة العالم العربى ، وانما يهدف فحسب الى تحقيق مجده الشخصى تحت ستار غايات مختلفة ليس من بينها الصالح العربى العام، وهى على أحسن الأحوال غايات مصرية وليست عربية ، ولم يكن ابنه ابراهيم بأفضل منه رغم ما يقال عنه من معاشرته للعرب ، ورغم ما كان يقوله عن نفسه **« انى لست تركيا ، فانى جئت مصر صبيا . ومنذ ذلك الحين قد مصرتنيشمسها وغيرت دمى وجعلته دما عربيا »** ..

وهنا يقول أنيس صايغ ان شمس مصر لم تكن يومها شمسا عربية ، وكانت أعجز من أن تخلق من ابراهيم مواطنا عربيا صالحا فظل كما كان أبوه مغامرا عسكريا وسياسيا .

وكان محمد على وابنه ابراهيم يتبعان أيضا سياسة المماليك فى التنكيل بالشعوب العربية مما ادى الى **ثورة العرب على الحكم المصرى ، واثر ذلك بالتالى فى نفوس المصريين ، ولذلك كانت حملات محمد على فى البلاد العربية من العوامل التى عاكست الفكرة العربية فى مصر واخرت ظهورها .**

لا تعارض مطلقا بين الشخصية المصرية بكل أبعادها التاريخية وقسماتها المحلية ، وبين القومية العربية ، وانما الخطأ هو افتعال ولاء قومى كاذب لمحاربة الفكرة العربية أساسا .

أما ثورات المرحلة الاولى فكانت أيضا أبعد ما تكون عن الفكرة العربية . فثورة الشعب المصرى ضد الحملة الفرنسية كانت ثورة وطنية اسلامية ، وهى بداية لظهور العامل القومى المصرى الى جانب العامل الاسلامى فى تاريخ مصر الحديث كما يتضح من ظهور الشخصيات التى يتمثل فيها الاتجاهان الوطنى المصرى والاسلامى معا مثل **عمر مكرم والسادات وعبد الله الشرقاوى والمحروقى ومحمد كريم** كما كانت بداية لظهور فكرة الاستقلال الوطنى التى تبدو فى مساعى الجنرال يعقوب حنا .

وبالمثل كانت انتفاضات الشعب المصرى التالية ومقاومته للولاة الأتراك **خسرو وخورشيد** ثورات قومية مصرية .

بعد هذا المرحلة الثورية الشعبية يقبع المصريون تحت وطأة حكم محمد على وخلفائه الى أن يهبوا فى ثورة عرابى ، وهى أيضا ثورة ليست لها أهداف عربية بل هى مصرية خالصة ، ارتفع فيها لأول مرة شعار **« مصر للمصريين »** ، وكانت تهدف الى رفع الظلم وعدم المساواة عن كاهل المصريين ، وانشاء حكم نيابى ، والتخفف من سيطرة الاتراك والشراكسة والأجانب عموما ، وفيها تفاعلت الاتجاهات الاسلامية مع الوطنية المصرية مع المنافع الشخصية ، ولم تكن لفكرة العروبة أى محل فى ثورة عرابى باشا التى انتهت الى الفشل والاحتلال البريطانى.

ولم تكن ثورة ١٩١٩ تختلف عن ثورة عرابى من حيث المضمون القومى ، فهى ثورة وطنية مصرية ديموقراطية لا طائفية ولا طبقية ، بلغ فيها الشعور القومى المصرى ذروة تطوره ، وأصبحت وتودا لاهبا للروح القومية التى

ترعرعت فى مصر فى المرحلة الثانية ، ولكنها لم تصدر عن أية مشاعر عربية ولم تهدف لأية أهداف عربية .

والواقع أن المغنم الحسن الوحيد الذى جنته مصر من حكم أسرة محمد على هو نمو الفكرة القومية كرد فعل للكبت والاضطهاد والفساد ، فقد ظهرت فى عهد اسماعيل باشا ، ولأول مرة فى مصر الحديثة ، طبقة وطنية تتألف من الضباط والموظفين والملاك الزراعيين ، لها مصالحها المصرية الخاصة التى تتعارض مع مصالح الأسرة العلوية المالكة وربيبتها الطبقة الارستقراطية التركية وسندها النفوذ الغربى الاستعمارى .

وبدأ المصريون يعرفون الأحزاب الوطنية ، وأول هذه الأحزاب « **الحزب الوطنى** » الذى تأسس عام ١٨٧٩ ، وكان من زعمائه عرابى باشا وأنصاره . وكانت أهدافه وطنية اسلامية ، وعلى نفس خطه تقريبا جاء « **الحزب الوطنى** » الذى أسسه مصطفى كامل عام ١٩٠٧ ، مصريا فى الدرجة الأولى واسلاميا فى الدرجة الثانية ، ولكنه لم يكن حزبا عربيا بأية صفة ، ولم يكن له أدنى اهتمام بالقضية العربية ، بل كان مصطفى كامل ورجال الحزب الوطنى يحاولون الاستفادة من التوازن الدولى بمحالفة فرنسا والدولة العثمانية ضد بريطانيا ، فى حين أن فرنسا كانت تحتل شمال أفريقيا العربى وتركيا تحتل بلاد المشرق العربى . وجاء الاتفاق الودى بين فرنسا وبريطانيا عام ١٩٠٤ بمثابة لطمة عنيفة للحزب الوطنى ، ودليلا على فشل سياسته الخارجية ، ولكنه بدلا من أن يأخذ من ذلك العبرة الكافية وينتبه الى الرابطة بين القضايا العربية ، نراه يزداد اعتمادا على السلطنة العثمانية .

وبعد وفاة مصطفى كامل انعقد لواء الحزب الوطنى لمحمد فريد . وفى فريد نجد الروح القومية المصرية التى وجدناها عند زعيمه الشاب ولكنها لديه أعمق معرفة وأغزر علما ، بينما كانت لدى مصطفى كامل تأخذ صبغة عاطفية . وكان محمد فريد يحدد مصر بأنها « **كل وادى النيل من أقاصى السودان الى البحر الأبيض المتوسط ثم البحر الأحمر بما يشمل كردفان ودارفور** » .

ولم يكن محمد فريد يحتج على احتلال العثمانيين لأراضى العرب فى آسيا ، بل انه كان ينتقد الحركات التحررية العربية التى قامت فى السنين الأولى من القرن الحالى ضد الأتراك .

أما **حزب الأمة** الذى تأسس كذلك فى عام ١٩٠٧ فقد كان يمثل مصالح كبار الملاك وأصحاب الأراضى أى **الطبقة الوسطى التى لم يكن غناها كافيا** لأن تنال حظوة الأرستقراطية التركية فى مصر ، ولذلك اهتمت بمعارضة تلك الأرستقراطية والقضاء على سطوتها ، واهتمت بالتالى بمعارضة الولاء السياسى لتركيا ومعارضة فكرة الجامعة الاسلامية ، وفى مقابل ذلك وقفت موقفا متساهلا مع الانجليز .

وكان حزب الأمة يمثل أيضا اتجاها مصريا بحتا ، ومعارضا لأى اتجاه عربى . بل ان **أحمد لطفى السيد** الذى ارتقى الى رئاسة الحزب ورئاسة تحرير صحيفته « **الجريدة** » كان يحمل صراحة على الفكرة العربية ، وتجلت انعزاليته فى موقفه من الحوادث الليبية ، اذ عارض مؤازرة ليبيا حين اقتطعها الاحتلال الايطالى من الدولة العثمانية وهبت مصر عندئذ ، لعوامل اسلامية عثمانية ، لمساعدة المجاهدين الليبيين .

وحزب « **الاصلاح على المبادىء الدستورية** » الذى ألفه **الشيخ على يوسف** صاحب جريدة « **المؤيد** » ليكون نصيرا صريحا للخديو عباس ، ومؤيدا قويا للجامعة الاسلامية ، ومهاجما للحركات القومية والتقدمية ، وكذلك « **حزب الأعيان** » الذى حل محل حزب الاصلاح عام ١٩٠٨ عندما انقلب الخديو على صديقه **الشيخ على يوسف** كانا أيضا يقصران اهتمامهما على مصر ويبعدان البحث عن صالحها فى خدمة الخديو وارضاء الدولة العثمانية ، ومثلهما كافة الأحزاب الصغيرة الأخرى التى تألفت فى هذه الفترة لتكون موالية للانجليز ، مثل « **الحزب الوطنى الحر** » الذى أسسه **محمد وحيد الأيوبى** ، وحزب « **المصريين المستقلين** » الذى أسسه **أخنوخ فانوس** ، وحزب « **مصر الفتاة** » الذى أسسه **ادريس راغب** . كل هذه الأحزاب كانت تدعى العمل على حماية مصالح مصر

عن طريق صداقة بريطانيا ، وكلها من مظاهر لا عروبة التفكير السياسى فى مصر فى مطلع هذا القرن .

وبعد ذلك يتناول المؤلف أعلام الفكر والادب فى مصر فى أواخر القرن الماضى ومطلع هذا القرن ، ليستخلص أن ما تحركهم هى الفكرة القومية المصرية ، التى تختلط بها احيانا اتجاهات اسلامية . « **وليس بينهم أديب واحد كرس قلمه أو لسانه للفكرة العربية** » . ويستعرض المؤلف النتاج الفكرى لعدد كبير من رواد النهضة المصرية الحديثة: **رفاعة الطهطاوى ، على مبارك ، الشيخ حسين المرصفى ، الشيخ محمد عبده ، عبد الله النديم ، عبد الله فكرى ، ابراهيم المويلحى ، محمد المويلحى ، قاسم أمين ، ولى الدين يكن ، مصطفى لطفى المنفلوطى ، عبد العزيز جاويش ، على الفاياتى ، محمود سامى البارودى ، اسماعيل صبرى ، أحمد شوقى ، وحافظ ابراهيم .**

وينتهى أنيس صايغ بعد هذا التقصى لسياسة الحكام واهداف الثورات وبرامج الأحزاب وأفكار الكتاب الى أن مصر كانت طول تلك المرحلة الأولى من حملة نابليون الى ثورة ١٩١٩ منعزلة تماما عن جاراتها العربيات لا ترتبط معها الا برباط الاسلام والعثمانية ، **أما الفكرة العربية والمشاعر العربية فكانت فى حاجة الى اكثر من مصباح ديوجين للبحث عنها .**

أسباب انتفاء الفكرة العربية

ولكن ما هى الأسباب التى أدت الى انتفاء الفكرة العربية فى مصر بين الحملة الفرنسية وثورة ١٩١٩ ؟

هناك عدة أسباب :

أولا : الدور المركب الذى لعبه الاستعمار فى عدم تمكين المصريين من الاحساس بعروبتهم وذلك من اربع زوايا :

(أ) : ان الاستعمار شغل مصر طول هذه الفترة والهاها عن شئونها الأخرى وكان هو الموجه لدقة علاقاتها الخارجية واوضاعها الداخلية ، وقد وقعت مصر فريسة للصراع الاستعمارى الدولى منذ حملة نابليون وما تلاها من المنافسة عليها بين تركيا وفرنسا وبريطانيا ، ومنذ تسلل الاوربيين بنفوذهم فى شئون مصر عن طريق حكامها حتى حفر قناة السويس والرقابة المالية . وأخيرا كان الاحتلال البريطانى الصريح قاضيا على كل مقومات مصر المستقلة ، وهكذا انشغلت مصر طول تلك الفترة بنفسها عن التفكير فى غيرها .

(ب) : ان الاستعمار كان يعمل كوحدة بينما المصريون والعرب عموما لم يدركوا ذلك ، كانت الدول الاستعمارية تتفق على تقسيم المصالح فيما بينها رغم كل ما بينها من تناقضات ، كما حدث فى اتفاق الدول الاستعمارية ضد محمد على ، وفى الاحتلال البريطانى عام ١٨٨٢ ، وفى الاتفاق الودى بين بريطانيا وفرنسا عام ١٩٠٤ ، وفى سياسة الوفاق بين تركيا وبريطانيا عام ١٩٠٧ ، ولكن المصريين لم ينتبهوا لوحدة المصالح الاستعمارية وعلقوا آمالهم على فرنسا او تركيا أو غيرها للاستفادة من التوازن الدولى ، كما ان الدول الاستعمارية تقاسمت العالم العربى فرادى خلافا لما حدث فى الحروب الصليبية التى ظهرت فيها وحدة الاستعمار الغربى . ولذلك لم تفطن مصر والشعوب العربية الى مجابهة الاستعمار أيضا كوحدة . ومن ناحية أخرى عمل الاستعمار الغربى على تشويه تاريخ مصر وتحقير شعبها ليبث لدى المصريين فكرة أن مصر بلد مستعبد منذ مطلع التاريخ وان الشعب المصرى خانع ومتخلف ، فأدت هذه التهجمات الصفيقة الى رد فعل خاص **هو ايقاظ الأمجاد الفرعونية** ، وهذا عكس ما حدث فى سوريا ولبنان اذ كان **رد الفعل على محاولات التتريك والهزء بتاريخ العرب وحضارتهم هو ايقاظ الأمجاد العربية .**

(ج) : ان الاستعمار تعمد بمختلف الوسائل المباشرة وغير المباشرة أن يفصل مصر عن سائر العالم العربى ، فكان يمنع مصر من التوسع عسكريا فى سوريا وبلاد العرب والسودان ، ويمنع الشعوب العربية من الاختلاط فيما بينها ، ويتظاهر بمعالجة قضايا العرب فرادى بينما كان يعاملها كقضية واحدة فى السر .

(د) : ان العرب خارج مصر مسئولون كذلك عن عدم اشتراك مصر فى قضاياهم لانشغالهم ايضا بالاستعمار وبشئونهم الخاصة وعدم ادراكهم حقيقة وحدة الاستعمار وضرورة مجابهته كوحدة ، فكانت الاحزاب السياسية والصحف والجمعيات فى سوريا ومختلف انحاء العالم العربى تسقط مصر من حسابها فى جهادها ضد العثمانيين، ويكاد يكون **عزيز على المصرى** الوحيد الذى اشترك مع العرب فى حركاتهم الوطنية ضد الأتراك عام ١٩٠٨ ، ثم اشترك فى **ثورة الحسين** بعد الحرب الأولى .

ثانيا : طبيعة تكوين شعب مصر ، وظروف فئاته ، والدور الذى لعبته كل فئة فى الحياة الفكرية والاجتماعية.

كان الشعب المصرى مقصيا عن التوجيه والحكم طول المرحلة الأولى من تاريخ الفكرة العربية فى مصر ، وكان

محروما من الحياة النيابية وفرص التعليم والترقى فى الجيش ، وكان المجتمع تسيطر عليه طبقة ارستقراطية تركية تحتقر لغة المصريين وأصلهم ، ثم جاء الاحتلال البريطانى فضاعف من عزلة المصريين وابعادهم عن الحياة العامة ، وحتى الاحزاب الوطنية التى تأسست فى أوائل القرن الحالى اسقطت هى الأخرى العنصر الشعبى من حسابها .. **كل هذه العوامل جعلت المشاعر القومية سطحية لدى الجماهير ومعظمها من الفلاحين .**

ثم يستعرض المؤلف مواقف الفئات المختلفة وأثرها فى ابعاد الفكرة العربية عن اذهان المصريين ، فيرى أن الاقباط وهم اكبر الأقليات فى مصر اختاروا القومية المصرية ذات البعد الفرعونى (فى حين ان القومية المصرية لدى معظم المسلمين كانت ذات أبعاد شرقية عثمانية) **ولم يشجعوا الاتجاه العربى لانه كان يختلط بالاسلام والمسلمين فى وقت لم تكن فيه الفكرة .العربية قد أصبحت بعد علمانية ولاطائفية .**

وتأتى بعد ذلك فئة أخرى كبيرة العدد نسبيا وهى **القبائل العربية فى مصر ، وهذه** كان من الممكن أن تلعب **دورا فى ترويج الفكرة العربية ،** ولكنها كانت فى الواقع **تشكل كيانا خاصا غريبا على المجتمع** المصرى الصميم **اذ احتفظت بنظمها البدوية وانعزلت فى مناطقها** الخاصة ، **بعكس ما فعلته القبائل العربية** التى هاجرت الى سوريا **ولبنان ، ولذلك لم يكن لها أى** دور ملحوظ فى تشكيل **الفكرة القومية سواء كانت عربية** أو اسلامية أو مصرية .

وبالمثل فان العرب الذين نزحوا الى مصر فى هذه الفترة تخلفوا أيضا عن انعاش الفكرة العربية . فهم اما مرتزقة يزاحمون المصريين فى أرزاقهم ويتنكرون لحركتهم الوطنية ، أو أصحاب اتجاه اسلامى بحت مثل **عبد الرحمن الكواكبى ورشيد رضا وأحمد فارس الشدياق** ، أو أصحاب اتجاه علمانى معاد للاستعمار الغربى مثل **أديب اسحق وسليم نقاش ونجيب الحداد وفرح انطون** . وهؤلاء أصبحوا من مروجى الفكرة المصرية أو الفكرة الشرقية ولعبوا دورا كبيرا فى النهضة الوطنية فى مصر ، ولكنهم لم يذكروا شيئا عن الفكرة العربية . وكذلك فعل خلفاؤهم فى المرحلة الثانية مثل مى **زيادة وخليل مطران وبشارة تقلا وشبلى شميل وجورجى زيدان وسعيد بستانى ونقولا حداد وغيرهم ..**

ثالثا : اختلاف المناهل التى نشأت عنها الأفكار القومية خلال المرحلة الأولى ، وهى المصدر الاسلامى ، والمصدر الأوربى ، والمصدر الأثرى الأفريقى ، ولم يكن بينها مصدر عربى .

(أ) **المصدر الاسلامى :** كان للبيئة الدينية الاسلامية أثر ضخم ، بل الأثر الأكبر دون نزاع ، فى حياة المصريين الفكرية والسياسية طيلة القرن التاسع عشر ، فكان الأزهر يلعب الدور الأكبر فى شئون الدنيا والدين ، ويسد فراغ الزعامة السياسية لدى المصريين . **وفى الأزهر تخرج معظم قادة مصر وزعمائها ومفكريها وساستها وقضاتها وصحفييها وشعرائها . والأزهريون هم الذين تزعموا الثورة ضد نابليون وضد اسماعيل . وكان الجهاد الأزهرى فى جوهره اسلاميا وليس قوميا ، واتجه الى المطالبة باتحاد سياسى لجميع الشعوب الاسلامية ، لا الوحدة على أساس قومى .** ونلاحظ هنا بصفة خاصة ضخامة الدور الذى لعبه المصلح الاسلامى الكبير **جمال الدين الأفغانى** واضع حجر الأساس فى فكرة الجامعة الاسلامية التقدمية الاصلاحية ... وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا التيار الى اضعاف المشاعر القومية لدى المصريين ..

(ب) **المصدر الأوربى :** وقد لعب أيضا دورا بارزا فى تشكيل الفكر المصرى فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين منذ البعثة العلمية الفرنسية التى جاءت مع حملة نابليون وعن طريق البعثات الى أوربا واقامة الأوربيين فى مصر ، وحركة الترجمة ، والاحتكاك الحضارى بمختلف وسائله . وقد أدى كل ذلك الى تغلغل معالم الحضارة الأوربية فى النهضة الفكرية المصرية وطبع التفكير القومى بالطابع المصرى المحلى ، ثم جاءت الجامعة المصرية التى اسسها عام ١٩٠٨ بعض المؤمنين بالقومية المصرية **كمصطفى كامل ومحمد فريد وقاسم أمين وسعد زغلول** لتسدى للقومية المصرية خدمات جليلة بقدر ما أسدته الجامعة الأمريكية فى بيروت للقومية العربية ، وبمقدار ما أسداه الأزهر للفكرة الاسلامية .

ومما تجدر ملاحظته هنا أن مصر تأثرت بصفة خاصة بالمفهوم الأوربى للقومية القائم على أسس اقليمية وطنية، لأن القومية فى أوربا لم تكن عامة وانما كانت محددة بالاقليم والحدود الجغرافية بسبب تمزق الشعب الواحد والضغوط الاستعمارية التى تمارسها الدول الأوربية بعضها على بعض ، فى حين أن سوريا ولبنان مثلا تأثرتا بالمفهوم الأمريكى فى القومية ، وهو يختلف اختلافا بينا عن المفهوم الأوربى اذ كان جامعا شاملا وليس اقليميا .

(ج) **المصدر الأثرى والافريقى :** أدى تقدم

الاكتشافات والدراسات الأثرية وكشف أمجاد الفراعنة فى القرن التاسع عشر الى ابراز مشاعر القومية المصرية الخالصة ، وكان الأقباط أكثر من رحب بهذه النهضة الأثرية المصرية وشاركهم كثير من المسلمين ذوى الثقافة الاوربية .

وكذلك سار العامل الجغرافى جنبا الى جنب مع العامل التاريخى فى تحويل أنظار مصر عن العالم العربى وحصر انتباهها فى « **وادى النيل** » . فقد شهدت مصر نهضة جغرافية كبيرة منذ الحملة الفرنسية ، دعمتها محاولات محمد على واسماعيل للتوسع فى السودان وأفريقيا والسعى لاقامة وحدة نيلية تضم مصر والسودان والحبشة ، ولذلك كان السودان عاملا فى احياء القومية المصرية سواء عند ضمه الى مصر أو عند انسلاخه عنها فيما بعد .

المرحلة الثانية

تمتد المرحلة الثانية من تطور الفكرة العربية فى مصر من ١٩١٩ الى ١٩٥٢ ، ولم يختر المؤلف هذا التاريخ اعتباطا ، فان عام ١٩١٩ أنسب ما يصلح حدا بين المرحلتين نظرا لما تمت فيه من الترتيبات السياسية الدولية التى قررت مصير الشرق العربى لعشرات السنين . ففيه سلخت البلاد العربية نهائيا عن الدولة التركية ، ونالت بريطانيا اعتراف الدول بحمايتها على مصر وانتدابها على فلسطين والأردن والعراق ، ونالت فرنسا أيضا اعتراف الدول بانتدابها على سوريا ولبنان الى جانب استمرار حكمها لتونس والجزائر ومراكش ، **وكانت سنة ١٩١٩ سنة خيبة آمال العرب فى الوحدة والاستقلال ، تلك الآمال التى منوا انفسهم بها منذ مطلع الحرب العالمية .**

وبدأت مصر فى هذه المرحلة تتلمس طريقها على استحياء الى الفكرة العربية ، فمن ناحية استمرت عوامل التباعد التى رأيناها فى المرحلة الأولى تعمل عملها فى المرحلة الثانية ، ولكن من ناحية أخرى جدت عوامل تجذب مصر الى العالم العربى .

لقد ظل الاحتلال البريطانى رغم الاستقلال الشكلى الزائف الذى حصلت عليه مصر عام ١٩٢٢ **هو القضية الأولى التى تشغل بال المصريين** ، ويرتبط به الهدف الوطنى المشترك فى الاستقلال التام والوحدة مع السودان. ولذلك ليس غريبا أن يتجاهل دستور ١٩٢٣! تماما أى تلميح الى عروبة مصر أو ارتباطها بأى واقع عربى ، **وكذلك كان كفاح حزب الوفد وسعد زغلول كفاحا وطنيا مصريا خالصا ، ولسعد عبارته المشهورة التى شبه فيها** الوحدة بين البلاد العربية بجمع الأصفار .

وقد عمل الاستعمار أيضا خلال هذه المرحلة على وضع المشاريع التى تلهى كل بلد عربى بقضاياه الخاصة والحيلولة دون ظهور قضية عربية موحدة ، **فظهر ميثاق** سعد أباد عام ١٩٣٧ بين العراق وتركيا وايران والأفغان ، وكان أول أسفين دق فى الجبهة العربية ، ثم **مشروع سوريا الكبرى** الذى اراد به الانجليز تحطيم فكرة الوحدة العربية وعزل مصر عن العالم العربى ، ومثله **مشروع الهلال الخصيب** الذى كاد أن يتحقق بالفعل لولا الانقلابات السورية المتلاحقة فى أواخر الأربعينيات ، وكذلك ظهرت مشروعات الوحدة الصغرى بين بلدين أو شعبين عربيين لتأخير الوحدة الكبرى بين العرب جميعا ..

والى جانب ذلك ظهرت فى العالم العربى بوحى من الاستعمار الدعوات القومية الشعوبية لمحاربة القومية العربية واللغة العربية ، مثل القومية البربرية فى شمال افريقيا ، والقومية الفينيقية والنزعات الطائفية فى لبنان ، والحركة القومية السورية فى سوريا ، والقومية الكردية والأشورية فى العراق ، **وكل هذه الدعوات كانت تحارب بشدة القومية العربية وتعادى عروبة مصر بصفة خاصة .**

ولكن بالرغم من هذا المناخ المعاكس ظهرت عوامل ايجابية تدفع مصر الى العالم العربى .. فقد انحسر الحكم التركى عن كيانات سياسية عربية متعددة أو دول شبه مستقلة فى الحجاز واليمن والعراق وسوريا ولبنان وفلسطين والأردن ، **وأصبحت هذه البلاد تؤيد القضية المصرية ، وتعترف لمصر بالزعامة العربية رسميا وشعبيا .** او كما قالت **مى زيادة** « أصبحت مصر كعبة العالم العربى وحاضرته المعنوية » .

وكان لانشاء الجامعة العربية ، رغم كل المآخذ ، اثر هائل فى تقديم مصر كواسطة عقد الدول العربية ، والتعريف بالقضايا العربية المشتركة ، ودعم العلاقات الجماعية والثنائية بين البلاد العربية ، والتعاون فى كثير من المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية .

كما ظهرت فى مرحلة ما بين الحربين أحزاب ودعوات توحيدية قوية فى شتى ارجاء العالم العربى منها الحزب الحر الدستوري القديم فى تونس ، وجمعية العلماء

المسلمين ثم جبهة التحرير الوطنى فى الجزائر ، وحزب الاستقلال فى مراكش ،وكثير من الأحزاب والنوادى فى ليبيا . أما فى المشرق العربى فقد نشطت الدعوات التوحيدية الى حد كبير ، ومنها حزب العصبة وحزب النداء القومى ومنظمة النجادة فى لبنان ، وحزب البعث والحزب الوطنى الديمقراطى فى العراق ، والمؤتمرات العربية المتعددة فى شرق الأردن ، والحزب العربى الفلسطينى وحزب الاصلاح فى فلسطين ، **كما ظهرت مؤسسات تنادى بالفكرة العربية فى شتى أنحاء الجزيرة العربية ومناطقها النائية وحتى بين العرب فى المهجر .**

صراع القومية فى مصر

لكل هذه العوامل بدأت الفكرة العربية تتحرك فى مصر ، وبالرغم من أن القوى القديمة واصلت طريقها الخاص .. **فالأقباط يناصرون القومية الفرعونية ، والأعراب لائذون بعزلتهم الهامشية ، والعرب غير المصريين يتابعون الى حد كبير سلوك اخوانهم فى المرحلة الأولى ..** الا أن الفكرة العربية أصبحت تجد من يدافع عنها وذلك بفضل انهيار السدود بين مصر والعالم العربى ، اذ عقدت فى مصر عشرات المؤتمرات العربية السياسية والفنية المتخصصة ، وأصبحت مصر ملجأ للأحرار الهاربين من مختلف الدول العربية التى تقاسى الاضطهاد الاستعمارى ، ولآلاف الطلبة العرب الذين يقيمون فيها لتلقى العلم ، كما بدأ المصريون يسافرون الى الدول العربية للعمل فى التدريس وشتى المجالات الأخرى ، ونشطت الزيارات المتبادلة بين الأفراد والوفود العربية والمصرية بفضل تقدم المواصلات ، وأصبحت القضايا العربية مألوفة للمصريين نتيجة لتقدم الصحافة ووسائل الأعلام ، وعقدت عشرات الاتفاقات الثنائية من مختلف الشئون بين مصر والدول العربية ، وظهر عدد كبير من الكتاب الذين يدافعون عن الفكرة العربية سواء من المفكرين العرب المقيمين فى مصر مثل **رشيد رضا وساطع الحصرى وشكيب ارسلان ومحمد كرد على** ، أو المصريين مثل **المازنى وأحمد أمين والجارم والزيات وتيمور وزكى مبارك** وغيرهم .

وبينما كانت الطبقة الحاكمة — وعلى رأسها الملكان فؤاد وفاروق — تتنكر للواقع العربى ، بدأت العواطف الشعبية العربية فى مصر تفرض نفسها على الحكومات وترغمها على مؤازرة كفاح سوريا ولبنان ضد الاحتلال الفرنسى ، وليبيا ضد الاحتلال البريطانى ، وكان الشعراء المصريون أبو شادى ورمزى نظيم وحافظ ابراهيم وأحمد شوقى ينظمون القصائد دفاعا عن الشعوب العربية المجاهدة .

أما الأحزاب السياسية فقد ظلت على تجاهلها للفكرة العربية تحصر أهدافها فى العمل القومى المصرى التقليدى ، فلم ترد أية اشارة لهذه الفكرة فى مبادىء الوفد أو الأحرار الدستوريين أو الحزب الوطنى ، أو غيرها من الأحزاب الأقل أهمية كحزب مصر المستقلة والاتحاد والشعب والسعدى والكتلة ، أو الأحزاب اليسارية من تنظيمات شيوعية واشتراكية . وبالرغم من ذلك كان الضغط الشعبى يضطر زعماء هذه الأحزاب أحيانا على عدم اهمال القضايا العربية .

ولكن شهدت هذه الفترة — فى نفس الوقت — نشأة بعض المنظمات السياسية والاجتماعية التى أعلنت ولاءها بدرجة ما للفكرة العربية ، ومنها **مصر الفتاة وجمعية الشبان المسلمين والرابطة الشرقية وجمعية الاتحاد العربى والمؤتمر العربى العالمى والنادى الشرقى ، كما ظهرت** كثير من اللجان والجمعيات التى تهتم بصفة خاصة بقضية فلسطين .

وطيلة المرحلة الثانية استمرت الدعوة القومية المصرية المستمدة من المنهل الفرعونى والجغرافى والغربى بل ازدادت قوة وهيمنة على الفكر المصرى . ويمكن التدليل على ذلك بشواهد كثيرة من كتابات **محمد حسين هيكل ومريت وبطرس غالى وحسين مؤنس وطه حسين ومنصور فهمى وعباس العقاد وسلامة موسى .**

وكذلك استمرت أفكار المنهل الاسلامى ولكن بصورة أقل مما كانت عليه فى المرحلة الأولى ، والجديد هنا أن أصحاب الفكرة الاسلامية بدءوا يفصحون عن عواطف عربية ومنهم **أحمد شفيق وأحمد زكى ومحمد تيمور وعبد الحميد سعيد وأمين الرافعى ومصطفى صادق الرافعى وصالح حرب** وغيرهم ، ويبدو أن هذا التطور كان رد فعل لديهم أمام قوة الاتجاه الفرعونى والقومية المصرية ، وبالطبع رحب دعاة الفكرة العربية بهذه الجبهة المشتركة التى ما كانوا يحلمون بها لو عملوا وحدهم ضد الاسلاميين وضد الانعزاليين ، ولكن كان من أثر هذا التحالف أن أخذت الفكرة العربية فى مصر خلال المرحلة الثانية طابعا محافظا ورجعيا الى حد ما .

وفى هذه المرحلة احتدمت المعركة بين دعاة القومية المصرية ودعاة الفكرة العربية حول شخصية مصر ، فكان **الدكتور هيكل** يطالب بدراسة تاريخ مصر كتاريخ مستقل لأمة مستقلة ، وكان **الدكتور حسين مؤنس وأحمد أمين** ينعيان على الاسلام أنه مسئول عن اهمال تاريخ مصر القديم ، وكتب عدد من القوميين المصريين فى تمجيد ماضى

مصر ، ومن بينهم **طه حسين ومنصور فهمى وعباس العقاد،** بينما كان **محمد عوض محمد** يضع أفضل الدراسات فى جغرافية مصر تعزيزا للقومية المصرية ويشاركه فى ذلك **الدكتور عباس عمار** وعدد من رجالات الجمعية الجغرافية، وكان**سلامة موسى** أنشط المفكرين دفاعا عن الأصل المصرى للحضارة العالمية ودعوة الى الاتجاه غربا شطر أوربا ، وحمل نفس الدعوة **الدكتور طه حسين** فى كتابه **« مستقبل الثقافة فى مصر »** **وتوفيق الحكيم** فى كتابه **« تحت شمس الفكر »** **وعباس العقاد** فى كتابه **« سعد زغلول »** **وصبحى وحيدة** فى **« أصول المسألة المصرية »** وعشرات غيرهم .

ولكن فى نفس الوقت لم يكن الميدان خاليا من فرسان الفكرة العربية يتزعمهم الدكتور **زكى مبارك** بدفاعه عن الأخوة العربية وعلاقة مصر بالعرب ، **وأحمد شفيق** بدعوته الى اعتبار القضايا المصرية والعربية واحدة ، **وأحمد حسن الزيات** صاحب مجلة **« الرسالة »** التى كانت منبرا للفكرة الاسلامية العربية مثلما كانت « السياسة » منبرا للفكرة القومية المصرية ، **وعبد الوهاب وعبد الرحمن عزام** باتصالاتهما ورحلاتهما العربية الواسعة ، ومعهم عشرات من المثقفين الشبان .

ولم تقتصر المعركة بين الجانبين التى وصلت أحيانا الى درجة كبيرة من التعصب والتطرف ، على الخلاف حول شخصية مصر فحسب ، بل امتدت الى عدد كبير آخر من المسائل ابتداء من حرية الفكر وسلطان العقل وحقوق الأفراد الى قضايا اللغة والأدب وفنون الرقص والغناء الى شعور المرأة والصراع بين القبعة والطربوش .

قضية فلسطين

ولكن تطورا هاما حدث خلال هذه المرحلة الثانية كان له أعمق الأثر فى موقف مصر ازاء الفكرة العربية اقبالا وادبارا .. **الا وهو قضية فلسطين .**

فقد كانت تلك القضية عاملا مهما جدا فى تثبيت دعائم الفكرة العربية والعواطف العربية فى مصر فى المرحلة الثانية على الصعيدين الشعبى والحكومى . وثمة حقيقة هامة يجب ابرازها وهى أن التيار الشعبى فى مصر كان هو السباق الى معالجة القضية الفلسطينية والاهتمام بها ، وكان الاهتمام الحكومى الرسمى رد فعل الى حد كبير للاهتمام الشعبى بقضية فلسطين ، وعلى ذلك ليس هناك أساس من الحقيقة للمزاعم التى تدعى أن شعب مصر حمل على نصرة فلسطين حملا وبالاكراه .

اجتاز الجيش المصرى حدود فلسطين فى ١٥ مايو ١٩٤٨ بأوامر سرية من الملك فاروق دون موافقة مجلس الوزراء أو المجلس العسكرى الأعلى ، وبالرغم من وجود تفاهم سابق على عدم اشتراك مصر فى الحرب لعدم استعدادها عسكريا . وكان للملك دوافعه الخاصة : فهو يريد أن ينافق الرأى العام المطالب بانقاذ فلسطين ، ويريد ألا تبدو حكومته متقاعسة عن أداء هذا الواجب فى الوقت الذى سارعت فيه بعض الأحزاب والمنظمات المعادية للنظام الملكى الى ارسال كتائب من المتطوعين الى فلسطين ، ثم هو يريد أن يستغل حالة الحرب لفرض الأحكام العرفية وتكميم الأفواه التى تنتقد بشدة الفساد الداخلى ، كما كان يريد أن يكسب زعامة العرب ويتغلب على منافسة الملك عبد الله الذى كان يطمع فى احتلال فلسطين وضمها الى بلاده ، وأخيرا فان الانجليز أوهموا الحكومة أن لا خوف على مصر وسمعة مصر من الحرب ، وأن الجيش سيخرج منها ظافرا ، وكان قصدهم تحطيم معنويات الشعب المصرى وتلطيخ سمعته فى الخارج ليجدوا حجة فى البقاء بمصر .

وعلى أية حال ، فقد أبلى الجيش المصرى رغم امكانياته الضئيلة بلاء حسنا فى حرب فلسطين ، واستطاع خلال المراحل الأولى من القتال واحتلال عدد من المدن الفلسطينية والمستعمرات الصهيونية ، وكذلك حققت الجيوش العربية الأخرى تقدما طيبا ، واصبح الطريق مفتوحا الى تل أبيب ، ولكن هنا بدأت الخيانات وأخاديع الاستعمار عن طريق الأمم المتحدة تعمل عملها ، فأوقف القتال ريثما تستعد الصهيونية لتخوض جولات جديدة ظافرة .

وكانت هزيمة **فلسطين سببا فى نكسة الفكرة العربية فى مصر وغيرها من من البلاد العربية .** فقد تبدد حلم التعاون العربى عندما صحا العرب على واقع الأمر ووجدوا أن فلسطين راحت لقمة سائغة فى فم العصابات الصهيونية التى اعتبرت نفسها دولة ، **وزاد من الأثر** النفسى فى مصر ما اتضح من تغرير بعض المسئولين العرب بالجيش المصرى وتخليهم عنه فى ساعة الشدة ، بل وتسهيل مهاجمة العصابات الصهيونية له ، ولم يكتف أعداء مصر من العرب بالتخلى عنها والشماتة بها ولكنهم أحيوا فور انتهاء الحرب بعض المشاريع القديمة التى شجعها الانجليز من سنوات لعزل مصر عن العالم العربى، كمشروعى **الهلال الخصيب وسوريا الكبرى .** وفى نفس الوقت بدت الجامعة العربية عاجزة تماما عن أن تفعل شيئا ، وابدى الملك عبد الله عدم مبالاة تامة بأى قرار أو نداء تصدره الجامعة ضده ، فبدا مدى ضعف هذه المنظمة وعجزها ، وارتفعت الأصوات تطالب بالابتعاد عن العرب .

وهكذا كانت قضية فلسطين أكبر عامل فى بعث الفكرة العربية ثم نكستها خلال المرحلة الثانية من تطور الفكرة العربية فى مصر .

المرحلة الثالثة

عندما قامت **ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢** كانت مصر تقف فى مفترق ثلاثة طرق : **الطريق العربى والطريق الاسلامى والطريق الافريقى .**

واذا كانت مصر فى المرحلة الثانية قد سلخت من عمرها ثلاثين سنة وهى تبحث عن حقيقتها وهويتها بين الاتجاهات العربية والاسلامية والفرعونية **فان مصر الثورة اكتفت بثلاثين شهرا فقط لتتعرف على شخصيتها العربية ..**

وكانت هذه الشهور الثلاثون (من يوم الثورة حتى مطلع عام ١٩٥٥) مرحلة تجاذب بين هذه الاتجاهات الثلاثة ، فكان هناك الداعون الى **الاتجاه الأفريقى** وصلا لتاريخ مصر القديم واستفادة من موقعها الجغرافى الفريد ، وكان هناك الداعون الى **الاتجاه** الاسلامى تأسيسا على عالمية الاسلام وعدم احتفائه بالقومية ، وكان هناك الداعون الى **الاتجاه العربى** دفاعا عن القومية العربية ودعوة للوقوف ضد الخطر المشترك .

وقد حسم قائد الثورة **جمال** عبد الناصر فى كتابه « **فلسفة الثورة** » هذا التنازع بين الاتجاهات الثلاثة بتأكيد أهمية الطريق العربى مع عدم اغفال الطريقين الاخرين الاسلامى والأفريقى ، **فهو يتحدث عن الاتجاه الأفريقى فيدعو الى عدم التخلص من التزامات مصر فى أفريقيا ، ويدعو الى تأسيس معهد أفريقى ضخم فى القاهرة ليخلق وعيا أفريقيا مستنيرا ، ويتحدث عن الاتجاه الاسلامى فيدعو الى اتخاذ الاسلام قوة سياسية والى اعتبار الحج نوعا من البرلمان الاسلامى ،** ولكنه فى هذا كله لا يوحد بين مصر وبين أى من الدائرتين الاسلامية أو الافريقية ، فهو يريد حلفا افريقيا يساند الأفريقى فيه الأفريقى ، وهو يريد حلفا اسلاميا يساند المسلم فيه المسلم ، أما الدائرة العربية فأمرها مختلف :

« **ما من شك فى أن الدائرة العربية هى أهم هذه الدوائر وأوثقها ارتباطا بنا ، فلقد امتزجت معنا بالتاريخ، وعانينا معها نفس المحن ، وعشنا نفس الأزمات** » ..

ويضيف « **مادامت المنطقة واحدة ، واحوالها واحدة، ومشاركتها واحدة ، ومستقبلها واحدا ، والعدو واحد مهما حاول أن يضع على وجهه من أقنعة مختلفة ، فلماذا تشتت جهودنا** » ؟

وكان عام ١٩٥٥ على وجه التحديد هو عام انتصار الفكرة العربية فى مصر نتيجة لعدة عوامل خارجية وداخلية . ففى هذا العام قامت اسرائيل بسلسلة من الهجمات المركزة على القطاع المصرى فى غزة وخان يونس والعوجة والكونتيلة والصبحة قتل فيها أكثر من مائة مصرى وفلسطينى . واعترفت سلطات الهدنة التابعة للامم المتحدة بمسئولية الاسرائيليين فيها كلها . وقد نبهت هذه الاعتداءات مصر الى أنها تواجه فى اسرائيل خطرا عسكريا وسياسيا واستراتيجيا واقتصاديا كبيرا يجب أن يواجه بموقف عربى مشترك ، وأكبر من أن يقاوم باتباع سياسة انعزالية .

وفى نفس العام خاضت مصر معركة ضارية ضد حلف بغداد والرجعية العربية الموالية للاستعمار ، وأدركت مصر أن الاستعمار لم يعد يحاربها من قواعده البعيدة ، بل انه اتخذ لنفسه قواعد فى العراق نفسه ، وأصبح الخطر على مرمى حجر من حدودها ، وأدركت أن عليها أن تؤمن بحقيقة الكيان العربى لترد بواسطته على الخطر الجديد .

أما العامل الداخلى فكان فى تأصل العلاقة بين ثورة يوليو والشعب ، وخاصة بعد أن اطمأن رجال الثورة الى الأوضاع داخل البلاد وأزاحوا عن الرأى العام التوجيه الفاسد الذى كان سائدا بفعل النظم العتيقة منذ عشرات السنين ، وبعد أن تخلصت الثورة من الملك وحاشيته سنة ١٩٥٢ ، وتخلصت من الأحزاب ومؤامراتها سنة ١٩٥٣ ، وتخلصت من منظمة الاخوان المسلمين وفتنها سنة ١٩٥٤ ، ثم توجت كل هذه الأعمال بارغام الانجليز على قبول طلبات مصر وتوقيع المعاهدة معها والوعد بالانسحاب عنها والجلاء جلاء تاما .

وقد زالت الى حد كبير المعوقات المادية والنفسية التى كانت تعترض الفكرة العربية فى مصر خلال المرحلتين السابقتين ، فقد أصبحت السلطة غير معزولة عن الشعب ، وتم القضاء على النفوذ الاستعمارى ، وشعرت مصر بتأييد الشعوب العربية لها واعتزازها بها وبثورتها **وأخذت حركة القومية العربية طابعا علمانيا لا طائفيا ، وشعرت مصر أكثر من أى وقت سبق بمتانة الروابط بينها وبين العالم العربى الذى تتخذ منه موقع القلب .**

وسرعان ما انعكس ادراك مصر لهذه الحقيقة فى الدور الذى لعبته فى تأييد حركة التحرر فى العالم العربى: فأيدت جهاد تونس والجزائر والمغرب ضد فرنسا ، وجهاد الاردن واليمن وعمان ومسقط والمملكة السعودية ضد

بريطانيا ، وجهاد سوريا ضد التهديدات التركية والأمريكية ، وثورة العراق ، كما أحكمت الحصار العسكرى والاقتصادى حول اسرائيل ، وقامت بواجبها تجاه اللاجئين الفلسطينيين ، وأفادت العرب عالميا بسياسة الحياد الايجابى ، وكسرت احتكار السلاح الغربى ، وأخيرا قامت الوحدة بين مصر وسوريا .

تعقيب سريع

ان كتاب « **الفكرة العربية فى مصر** » ينتهى باعلان الوحدة بين سوريا ومصر ، فقد كتب خلال عامى ١٩٥٧ و ١٩٥٨ ، وهى فترة مد للقومية العربية . وتنعكس هذه الحقيقة فى روح التفاؤل والحماسة التى تشيع فى جوانب الكتاب رغم التزامه جادة البحث العلمى الدقيق.

وقد أصيبت حركة القومية العربية بعد ذلك بصدمتين عنيفتين على يد الرجعية العربية والاستعمار الصهيونى ، **الأولى انفصال سوريا عن الجمهورية العربية المتحدة ، والثانية هزيمة يونيو ١٩٦٧** ، وكانت هاتان الصدمتان بمثابة اختبار قاس لقوة الفكرة العربية فى مصر ، ولكن الشعب المصرى تحملهما دون أن يتزلزل ايمانه بالفكرة العربية ودون أن تحدث له أية نكسة فى مشاعره القومية ، بل كان الرد على انفصال سوريا مناصرة الثورة التحررية فى اليمن ، والرد على هزيمة يونيو تزعم النضال العربى لازالة آثار العدوان .

ذلك لأن احساس مصر بعروبتها ليس تكتيكا سياسيا تمليه الظروف ، وانما هو ادراك لحقيقة وجود . فمصر عربية بطبيعتها وتاريخها وثقافتها وارتباطها المصيرى بالأمة العربية سواء شاءت أو أبت ، **وأى تجاهل لهذه الحقيقة لا يفيد مصر والعالم العربى .**

بل يمكن القول ان مصر رغم ادراكها المتأخر لحقيقتها العربية فان عروبتها أكثر نقاء وتكاملا مما يبدو لأول وهلة. فهى بالرغم من تميزها بتاريخ خاص وقسمات خاصة لا سبيل الى انكارها ، فانها تخلو تماما من أية جيوب قومية جنسية أو لغوية كشأن بعض البلاد العربية الأخرى ، والأقلية القبطية فى مصر أقلية دينية وليست قومية . **وقد أصبحت مصر عربية بمسلميها وأقباطها منذ الوقت الذى تم فيه تعريبها فى القرون الأولى للاسلام ، وقامت على مر العصور بدور أساسى فى الدفاع عن العروبة والاسلام والمساهمة بنصيب كبير فى خدمة الثقافة العربية .**

واذا كانت مصر لم تدرك الفكرة العربية وتكافح سياسيا فى سبيلها الا مؤخرا ، فان ذلك لا يمكن أن يشينها ، لأن ظروف كفاحها الحديث لم تساعدها على تنمية مشاعرها العربية قوميا وسياسيا . اذ كانت معركتها أساسا مع الاستعمار الغربى ، بعكس بلاد المشرق التى اصطدمت أساسا بالاستبداد التركى ، كما أن حركة القومية العربية ، فى حد ذاتها ، لم تتبلور كحركة جماهيرية فعالة الا مؤخرا .

ومن هنا فاننا نشعر ان من الظلم محاسبة مصر على عدم ادراكها لحقيقتها العربية ، أو تجريح مشاعر الوطنية المصرية لأنها لم تكن ذات صبغة عربية واضحة ، فان هذه المشاعر هى التى دفعتها على طريق الكفاح الشائك الطويل حتى تخلصت من الاستعمار وسيطرة العناصر الأجنبية . ولم تتعارض فى جوهرها مع الفكرة العربية ، بدليل أن مصر بمجرد أن استقلت وحكمها أبناؤها سرعان ما كشفت عن وجه عربى أصيل .

ولذلك نود أن نحذر من السقوط فى خطأ تجاهل تاريخنا الطويل وشخصيتنا الوطنية بدعوى أن ذلك يفيد فى دعم الفكرة العربية فى مصر ، **فلا تعارض مطلقا بين الشخصية المصرية بكل أبعادها التاريخية وقسماتها المحلية وبين القومية العربية ، وانما الخطأ هو افتعال ولاء قومى كاذب لمحاربة الفكرة العربية سياسيا .** وقد أشار الى ذلك أنيس صايغ (**ص ٣٢٨**) بقوله « ان القول بأبعاد معينة لتاريخ مصر وحضارتها ليس خطأ بحد ذاته ، انما الخطأ فى انكار الأساس العربى لهذا التاريخ وتلك الحضارة من أجل تمتين أحد تلك الأبعاد ، والقول بالحقيقة العربية لا يعنى اذابة مصر ومحو اسمها وتاريخها وحضارتها بقدر ما هو توطيد للعلاقات والصلات المصرية العربية ».

ويقول الدكتور **حسين فوزى** فى كتابه « سندباد مصرى » (ص ١١٦) دفاعا عما يسمى بالمدرسة الفرعونية:

« لم تكن تلك المدرسة لتتنكر للعروبة . فما عرفنا من أقطابها الا كتابا فى صدارة كتاب العربية ، ومفكرين من أعرف الناس بتاريخهم الاسلامى ، انما كانت حركة تحاول أن تمحو عن المصريين سبة جهلهم بتاريخهم وعار ازدرائهم بأمجد حقبة من أحقاب هذا التاريخ » .

محمد العزب موسى

ملامح من شخصية المرأة المصرية

د. كاميليا عبد الفتاح

● ان المرأة تشكل نصف المجتمع ، وعلى ذلك لا يمكن للمجتمع أن ينمو دون ان تشارك المرأة الرجل فى جميع نواحى النشاط الانسانى على نحو متكافىء .

ان الكلام عن الطابع القومى لشخصية الرجل مع اغفال شخصية المرأة ــ سواء عن وعى أو عن غير وعى ــ هو أمر له دلالته بالنسبة الى الطابع القومى للشخصية سواء للرجل أو للمرأة . وسنحاول فى هذا المقال أن نتناول أهم الملامح التى تقوم عليها الشخصية القومية للمرأة وسوف يتبين لنا أن هذه الملامح تتصل اتصالا وثيقا بالرجل وبعلاقته بالمرأة من ناحية كما **تتصل بالتاريخ الحضارى والأوضاع الاقتصادية الاجتماعية للشعوب والمجتمعات خلال مراحل التطور البشرى بصفة عامة وتبعا للظروف المحلية وتطورها بالنسبة لكل مجتمع أو كل شعب بصفة خاصة .**

ولكى تتبين لنا الملامح العامة لشخصية المرأة المصرية ينبغى أن نتعرض للملامح الأساسية للمرأة بصفة عامة عبر التطور التاريخى للبشرية . ننتقل بعد ذلك الى فهم



ملامح المرأة المصرية حيث الارتباط الوثيق بين الحضارة البشرية العامة والحضارات الفرعية للمجتمعات .

التبعية كما تبدو فى وضع المرأة خلال التطور التاريخى للبشرية : ـ

من الاباحية الى الزواج

نشأت القبيلة فى صورة من صور الزواج الجماعى ولما كان من العسير التأكد من أبوة الطفل لذلك كانت القاعدة هى الانتساب للأم . وفى ظل هذا النوع من الزواج الجماعى نشأ شكل معين من أشكال العلاقة بين الذكر والأنثى فقد كانت للرجل زوجة رئيسية ضمن زوجاته ، وكان الرجل يعتبر زوجها الرئيسى بين غيره من الأزواج . وعندما نمت القبيلة وازداد عدد طبقات الأخوة والأخوات الذين تحرم المعاشرة الجنسية بينهم ازداد انتشار نوع من العلاقة بين اثنين فقط وان كان يختلف عن الزواج بمعناه الحديث . وظل الأطفال ينتسبون للأم كما كانت الحال من قبل ..

ان العشيرة الجماعية كانت تعنى سيادة النساء فى المنزل نتيجة الانتساب للأم . وكان ذلك يعنى مركزا ممتازا للنساء . فقد شغلت النساء مكانة محترمة لدى كل الشعوب فى عصرى الوحشية والبربرية . وكانت نساء القبيلة المسيطرة تستولى على أزواج لها من القبائل المجاورة كما كانت النساء هن اللائى يحكمن المنزل . وقد شكلت النساء القوة العليا فى القبيلة لدرجة أنه كان فى استطاعة المرأة أن تنزع التاج من فوق رأس زعيم القبيلة.

ان الأساس المادى لتلك المزايا التى حصلت عليها المرأة هو أن البيت كانت أغلب النساء فيه من سلالة واحدة . أما الرجال فكانوا من عشائر مختلفة .



ويعتقد باتشوفن أن الانتقال من الاباحية الى الزواج بين اثنين قد تم عن طريق النساء . فكلما فقدت العلاقات الجنسية القديمة طابعها البدائى نتيجة لتطور الظروف الاقتصادية للحياة وتحلل المشاعية القديمة وازدياد عدد السكان اعتبرت النساء العلاقات الجماعية شيئا مهينا منحطا وسعت للحصول على حقها فى الفضيلة والزواج المؤقت أو الدائم من رجل واحد فقط . هذا التقدم فى راى انجلز لم يكن ممكنا أن يتم عن طريق الرجال .

وعندما اضطر الرجال الى الانتقال من الاباحية الى الزواج بين اثنين تمسكوا بتطبيق هذه الصفة على المراة وحدها . وهنا تتضح لنا بداية تعنت الرجل وتمسكه بحقوق تفوق حقوق المرأة .

بعد ذلك تغير وضع المراة نتيجة انتشار تربية القطعان الحيوانية واستخدام المعادن ثم ظهور الزراعة فأصبحت الزوجة تشترى ويدفع فيها قيمة مقابلة . وكانت هذه الثروات الجديدة المملوكة للعائلة سببا فى تحطيم المجتمع المؤسس على عائلات مكونة من فردين وقبائل منتسبة للأم . وتبعا لتقسيم العمل الذى كان مطبقا فى العائلة كانت وسائل انتاج الطعام من واجب الرجل ويأخذها معه فى حالة الافتراق عن زوجته . وبازدياد الثروة الحيوانية المملوكة للرجل ازدادت أهميته فى العائلة ، وتفوق وضعه على وضع المراة . كما أصبح الرجل يميل الى توجيه النظام التقليدى للوراثة لمصلحة أولاده . ولكن ذلك كان امرا مستحيلا طالما ظل الانتساب للأم هو النظام السائد . فكان أن غير الرجل — بصفته الاقوى فى العائلة — هذا النظام حتى يستطيع توريث أولاده . وبذلك انتقل الانتساب الى الأب .

وفى رأى انجلز أن انتهاء الانتساب للأم هو الهزيمة التاريخية العالمية للجنس النسائى . فقد سيطر الرجل على السلطة فى المنزل وانخفض شأن المراة وأصبحت عبدا لشهوته وآلة لتربية الأطفال . ويظهر هذا الوضع المنحط للمراة بصفة خاصة لدى الاغريق فى العصر البطولى والعصر الكلاسيكى . كما تميزت العائلة الرومانية بسيادة رب الأسرة حيث يكون تحت سلطته زوجة وأبناء وعدد من العبيد ، وتكون له سلطة الحياة والموت على جميع من هم تحت امرته . وهذا الشكل من العائلة هو مرحلة الانتقال من العائلة المكونة من فردين الى الزواج الحديث . ولكى يمكن ضمان اخلاص الزوجة وضمان أبوة الأطفال وضعت المراة تحت السلطة المطلقة للرجل .

العائلة الزوجية بالمعنى الحديث

ومن هذا التطور يمكن اعتبار العائلة الزوجية بالمعنى الحديث أنها العائلة القائمة على أساس سيادة الرجل ، وهدفها انجاب أطفال غير مشكوك فى أبوتهم حتى يرثوا ثروة أبيهم ، ومن حق الرجل حل الرابطة الزوجية.

هذا الشكل من العائلة ظهر بوضوح عند الاغريق . فقد انحطت مكانة المراة نظرا لسلطة الرجل ومنافسة الاناث من العبيد لها حتى انعكس هذا الوضع فى الادب الاغريقى حيث كانت الاسيرات الشابات موضوع الرغبة العاطفية لدى المنتصرين فى أشعار **هوميروس** ، كما يدور كل موضوع الالياذة على الصراع بين أخيل وأجا ممنون من أجل امرأة من العبيد .

ولم يظهر الزواج فى التاريخ باعتباره توافقا بين الرجل والمرأة ، بل على العكس فقد ظهر باعتباره خضوعا من جنس لجنس آخر . يقول **انجلز « ان التقسيم الأول للعمل هو تقسيم بين الرجل والمرأة من أجل تربية الأطفال، وان أول صراع طبقى ظهر فى التاريخ كان الصراع بين الرجل والمرأة فى ظل الزواج وان أول خضوع طبقى كان خضوع المرأة للرجل ، فقد كان الزواج تقدما تاريخيا كبيرا ، ولكنه فى نفس الوقت ظهر مع ظهور الرق والملكية الخاصة » .**



هـ . شعراوى

ولم تختف الحرية الجنسية القديمة بظهور الزواج الحديث ، فقد ظل نظام العائلة القديمة يحيط بالعائلة المتقدمة وهى فى طريقها نحو المدنية ، وظهر ذلك فى شكل العلاقات غير الشرعية التى تطورت الى بغاء علنى هذه العلاقات تعود فى أصلها الى الزواج الجماعى واستسلام النساء العدائى الذى كان اجباريا فى ظل الزواج الجماعى. ثم قامت الراهبات بممارسته فى تضحية كبرى نيابة عن كل النساء . **وكانت أولى البغايا اماء معابد أرمينيا وكورنت والهند .**

وتعتبر العلاقات غير المشروعة نظاما اجتماعيا شأنها فى ذلك شأن أى نظام ، فهى استمرار للحرية الجنسية القديمة لصالح الرجال الذين يمارسونها ، وفى نفس الوقت يلعنونها ، وهذه اللعنة لا تمس الرجال بل هى قاصرة على النساء لكى يؤكد الرجل مرة أخرى سيطرته

على المرأة كقانون أساسي للمجتمع ، وكان هناك تعارض آخر داخل نظام الزواج هذا ، فالى جانب الرجل الذى تمتلىء حياته بالعلاقات غير المشروعة ، تقف الزوجة المهملة الشأن . **وقد ظهرت صورتان اجتماعيتان لم تكونا معروفتين** قبل ظهور الزواج وهما عشيق الزوجة وزوجها . لقد انتصر الرجال على النساء ولكن هذا أدى الى أن أصبح الزنا نظاما اجتماعيا بالرغم من أنه ممنوع ويعاقب عليه بشدة . هذه الأوضاع التى لازمت نظام الزواج تبين بوضوح التنازع الحاد بين الرجل والمرأة الذى نتج عن السيطرة المفرطة للرجل .

أما فى عهد **الرومان** فقد كانت مكانة المرأة عندهم تفوق ما كانت عليه عند **الاغريق** . فقد نالت شيئا من الحرية والاحترام . وكان الرومانى يعتقد أن اخلاص زوجته مضمون بما له من حق فى قتلها . وفرضت على المرأة بعض القيود كما حكموا عليها بالقصور ، وشعارهم فى هذا ان قيد المرأة لا ينزع . **ولم تتحرر المرأة الرومانية من هذه القيود الا بعد أن تحرر منها العبيد على أثر** ثورات التمرد .

ومن الغريب أنه بالرغم من هذه التبعية التى شاعت بالنسبة لوضع المرأة عموما ، **نجد أن المرأة فى الحضارة المصرية القديمة قد حصلت على حقوق شرعية قريبة من حقوق الرجل . فكان لها أن تملك وأن ترث وأن تتولى أمر الأسرة فى غياب عائلها** . وكانت الأسرة الحاكمة تحتفظ بالعرش أيا كان الوريث ذكرا أم أنثى . وقد دامت للمرأة المصرية هذه الحقوق فى أيام الدول المستقرة بشرائعها وتقاليدها ، فكانت حقوقها تختل مع اختلال الدولة ، وتعود مع عودة الطمأنينة اليها .

وبظهور الاسلام بدأت المرأة تنال مكانة اجتماعية طيبة ، وقامت بأدوار مختلفة فى مجال الثقافة الدينية وشاركت فى الحروب لتمريض الجرحى ، ومارست الغناء واهتم بعضهن بالأمور السياسية والتجارية .

المساواة والسلبية

واذا انتقلنا الى دراسة وضع المرأة فى التاريخ الحديث فى مصر منذ القرن التاسع عشر ، **نجد أن دورها الأساسى كان قاصرا على دور الزوجة** . لذلك فقد اقتصر تعليم البنت لاعدادها لكى تكون زوجة ناجحة مدربة على وسائل الاغراء كى يمكنها أن تحتفظ بزوجها حين كان له أن يتزوج بأكثر من واحدة ، يجمع بينهن فى مكان واحد مع ما ملكت يمينه . ولذلك فقد لعبت الحمامات دورا أساسيا فى حياة المرأة حيث تتدرب على تنظيف جسدها وتجميله . كما كانت الحمامات تتخذ كأماكن للترفيه حيث تصاحب العوالم النساء لتسليتهن بعد الحمام .

وفى عصر محمد على اقتضت الضرورة اشتغال المرأة، فأخذت أول نصيب لها من العمل فى ميدان الخدمة الطبية .

وتدريجيا أخذت المرأة المصرية طريقها نحو التحرر والاختلاط بالجنس الآخر والاشتغال فى كافة ميادين العمل تقريبا . هذا التحرر الذى نالته المرأة قد تم على يد الرجل والدليل على ذلك دعاوى المصلحين والمفكرين أمثال **رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وقاسم أمين** . كذلك فان حرية المرأة بدأت تتدعم عن طريق التطور الحضارى والأخذ بالصناعة وأخيرا بتحول المجتمع نحو الاشتراكية التى دعمته مكانة المرأة كعضو عامل فى المجتمع .

ان المرأة سوف تتحرر وتحصل على مزيد من الحرية حتى تتساوى بالرجل ، غير أنها مع ذلك ، ومع تحررها من التبعية ستظل تتسم بالسلبية بوصفها سمة ترتبط ارتباطا وثيقا بتكوينها البيولوجى . والسلبية فى هذا الصدد تعنى اتصالها أساسا بالوظائف الجنسية . وصحيح ان التحليل النفسى يشير الى ما للجنس من أثر كبير فى الجنسية التى تعم فى طابع الشخصية عموما ، ومظاهر الحياة التابعة منها ، غير ان التحليل النفسى لا ينكر أبدا حقيقة أن الظواهر النفسية تتأثر بالتربية والنظام الاجتماعى والظروف والأوضاع الحضارية وغيرها من العوامل المشابهة .

لم يتجاهل التحليل النفسى فى بحثه للنفس الانسانية تفاعل القوى النفسية الداخلية ، كما لم يتجاهل الاشارة الى هذا التفاعل الدائم بين العالم الداخلى والعالم الخارجى ، ومع ذلك فان الاعتراف الكامل بأن وضع المرأة خاضع للمؤثرات الخارجية ، يتيح لنا أن نقول أن الذات الأساسية الأنثوية السلبية والذكرية الفعالة تؤكد نفسها فى جميع الحضارات والاجناس فى أشكال مختلفة وبنسب متفاوتة . ان دراسة « **مارجريت ميد** » لقبيلة التشمبرلى البدائية التى فيها وجدت المرأة تلعب دورا ايجابيا عدوانيا بينما الرجل يقوم بوظائف ينظر اليها فى أماكن أخرى نظرة انثوية ــ هذه الدراسة لا تثبت أكثر من أن الدور الجنسى لبعض الأنواع الحيوانية هو دور معكوس ، ومثل هذه الاستثناءات لا تغير المبدأ العام .

فكان الأنظمة والأوضاع الاجتماعية وألوان التدريبات هى التى يمكن أن تكون الأساس البيولوجى للمرأة .

الاستقلال والتبعية

يتبين من العرض السابق ، ان المرأة بصفة عامة فى أغلب المجتمعات البشرية كانت فى وضع التابع للرجل بحيث لم تكن تستطيع أن تقرر لنفسها مصيرا معينا بالنسبة

لكافة الادوار الاجتماعية المختلفة . كما أنه لم يكن لها الحق فى أن تعبر عن نفسها ، وانما كان المعبر عنها هو الرجل . واذا قدر لها أن تقوم بدورها أو أن تعبر عن ذاتها فى أمر من الأمور فانما يكون ذلك فى النطاق الذى يبيحه لها الرجل . والاكثر من ذلك فان حياتها كانت أحيانا وقفا على حياة الرجل . ففى « مانو » بالهند لم يكن يعترف بأن للمرأة أى حق بعيدا عن حق الرجل . فاذا لم يكن لها أب أو زوج أو ولد وجب أن تنتمى الى رجل من أقارب زوجها فى النسب . ولم تعط لها فرصة الاستقلال فى أى شأن من شئونها . بل لقد ازدادت صورة التبعية بحيث أن المرأة لم يكن لها حق الحياة بعد وفاة زوجها ، فهى مقضى عليها بعد موته بأن تحرق معه على موقد واحد . وقد ظلت هذه العادة سائدة حتى القرن السابع عشر .

هذا الوضع التبعى للمرأة لا يزال يسود فى كثير من المجتمعات الانسانية غير أن بعض هذه المجتمعات تعرض لتغيرات كبيرة عميقة وجذرية أدت الى استقلال المرأة ومساواتها بالرجل فى كثير من الأوضاع والأدوار .

وفيما يتعلق بالمجتمع المصرى فان ظروفه التاريخية وأوضاعه الحضارية القديمة التى تشجع وتؤدى الى تبعية المرأة للرجل ، هذه الظروف والأوضاع لم تتغير الا منذ فترة وجيزة ، وهى فترة قصيرة فى عمر الشعوب لا تسمح بالتغيير الجذرى فى وضع المرأة وما تقوم به من أدوار .. ويمكن أن ترجع سمة التبعية هذه فى حياة المرأة المصرية الى أصول مختلفة من واقع الحياة الحضارية الشرقية ، كما يمكن أن نستدل عليها أيضا من نتائج دراسات محلية — وان كانت محدودة — تتصل بهذا الموضوع . أبرز هذه الأصول :

١ — **العمل** : يتضح من كافة الاحصاءات الرسمية ان العمالة فى مصر تقوم على الرجل أساسا ، وأن الغالبية الكبرى من النساء مازالت بعيدة عن الأعمال الانتاجية فى المجتمع . واذا قيل ان المرأة الريفية تعمل فى الحقل كما يعمل الرجل ، فهى تعمل من خلال الرجل ، وغالبا ما تقوم بأعمال تتصل بخدمة الرجل فى عمله ، أو أن يكون عملها امتدادا لعمل الرجل ومساعدة له .

٢ — **الزواج** : لا يزال الريف المصرى — وهو يمثل أغلبية ساحقة للشعب المصرى — تحرم فيه المرأة من حق التعبير عن نفسها فى اختيار الزوج الذى ترتضيه واختيار الوقت الذى تجده مناسبا لاتمام هذا الزواج . وهذه الظاهرة ليست قاصرة على أهل الريف فحسب ، وانما تمتد الى كثير من فئات الطبقات العاملة . هذا فضلا عما تفيد طقوس الزواج فى موضوع المهر الذى يرفع فيه الرجل قيمة مادية فى مقابل حصوله على المرأة ، وهى قيمة تتفاوت بتفاوت مركز الرجل من ناحية ، ومركز المرأة من ناحية اخرى ، تبعا لوضعها الطبقى . هذه المسألة تجعل المرأة فى النهاية لا تعدو أن تكون سلعة موضع المساومة ، ومشيئة الرجل ارادته هى المرجع النهائى فى الموضوع .

٣ — **التعليم** : لا تزال تسود قيمة معينة لدى الأغلبية من الناس هى ان التعليم بالنسبة للفتاة أمر ثانوى ، وأن الزواج يأتى فى المرتبة الأولى . ومعنى ذلك أن تحرم المرأة من الاستقلال الاقتصادى الذى يأتى كنتيجة طبيعية للتعليم ، وبالتالى تظل المرأة فى الوضع التبعى للرجل لأنه سيصبح فى ضوء هذا الوضع العائل الاساسى لها والمقرر لمصيرها ومقدراتها .

٤ — **الحجاب** : عانت المرأة المصرية من الحجاب الشىء الكثير الذى أخذ مظاهر مختلفة ، منه حجاب الوجه باعتباره عورة ، ومنه حجبها خلف جدران الدار بمجرد أن تبلغ العاشرة من العمر ، ومنه حجب اسمها عن التداول سواء على لسان الزوج أو الأخوة والأب ، ومنه حجبها عن مشاركة الرجل فى المجالس العامة والحياة الاجتماعية. حتى فى حالة الزواج كثيرا ما يتزوج الرجل دون أن يرى من سوف يرتبط معها ، ان الحجاب بهذا المعنى يتضمن ان المرأة عورة فى مجتمع الرجال ينبغى أن تكون موضع الستر ، كما يتضمن انها لا تعدو أن تكون سلعة يمتلكها الرجل يفعل بها وبمصيرها كيف شاء . وحجاب المرأة على هذا النحو يعنى قصر حياتها ونشاطها ووظيفتها فى الحياة على امتاع الرجل والقيام بعملية الانجاب ، فضلا عن القيام بخدمات المنزل الرتيبة . **وهنا يبرز معنى التبعية فى أقصى صورها ، وبذلك يمكن القول أن المجتمع هو مجتمع الرجال .**

كما تظهر بوضوح هذه التبعية فى شعور المرأة بأنها غير كفء فى تحمل الكثير من المسئوليات وحل الكثير من المشكلات ، حيث نجدها تلقى على عاتق زوجها مسئولية البت فى معظم الأمور المتعلقة بتوجيه الأطفال وتأديبهم وكذلك أخذ القرارات النهائية بالنسبة لمشكلات الحياة اليومية .

ان عدم استقلال المرأة وتبعيتها للرجل تبعية مطلقة يؤدى بالضرورة الى تكوين ارجاع نفسية تفصح عن عدم الشعور بالأمن ، والخوف من تخلى الرجل عنها باعتباره السند الوحيد لها فى الحياة . وان خوف المرأة من تخلى الرجل عنها سواء بالطلاق أو الزواج من أخرى يدفعها الى التشبث به عن طريق الاسراف فى الانجاب والاسراع به بقصد توثيق الرابطة الزوجية ، وتحميل الرجل مزيدا من الأعباء والمسئوليات يصعب معها التخلى عن الحياة الزوجية . كما قد تلجأ المرأة الى أن تحمل زوجها الكثير من التكاليف حتى لا يتوفر لديه فائض يمكن أن يشجعه على الزواج من أخرى والتخلى عنها ولو جزئيا . ولذلك يسود المثل الشعبى القائل « قصقصى ريش طيرك ليلوف بغيرك » .

ويشيع كذلك فى الأوساط الشعبية لجوء المرأة الى القوى الغيبية عن طريق المشايخ والأولياء والسحر والشعوذة وما شاء ذلك بقصد الاحتفاظ بالرجل أو رده

اليها أو استعداد هـــذه القوى عليه فى حالة احساسها بالضياع .

كل ذلك ينصح ويدل على أنه ليس للمرأة من ســند يمكن ان تلجأ اليه وتشعر فيه بالطمأنينة فى حل مشاكلها سوى الاعتماد على هذه الأمور الخرافية وبالتالى فهى دلالة على التبعية المطلقة للرجل .

مجتمع الرجل والمرأة على السواء :

ان المرأة تشكل نصف المجتمـــع وعلى ذلك لا يمكن للمجتمع أن ينمو دون ان تشارك المرأة الرجل فى جميع نواحى النشـــاط الانسانى على نحو متكافىء . لقد بينت الدراسات المختلفة أن المرأة كجنس لا تختلف عن الرجل من حيث الذكاء العام ومن حيث القـــدرات والامكانيات العقلية المختلفة . والذى قد يجعلها متخلفة عن الرجل فى بعض نواحى النشـــاط الانسانى هو مقدار الخبـــرة أو التجربة والفرص المتاحة لها . هذا فضلا عن حواجز الحركة المادية والنفسية التى تعترض طريقها ، والتى يضعها الرجل بنفسه أمامها بسبب مفاهيم وتصورات دينية وغير دينية تراكت عبر العصور تجعلها فى هذا الوضـــع التبعى .

ان مشكلة التبعية يمكن أن تحل ــ وقد بدأ حلها بالفعل ــ عن طريق الاستقلال الاقتصادى للمرأة ونزولها ميدان العمل والانتاج . وهذا من شأنه أن يغير من طبيعة العلاقات الاجتماعية ويفرز قيما جديدة تسوى بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات .

ونتيجة لتحول المجتمع المصرى نحو الاشتراكية بدأنا نلمس بعض التغيرات فى وضع المرأة حيث أخذت فى طريق التحرر من تبعيتها للرجل . فالقيم الاشتراكية تفرض المساواة بين الرجل والمرأة فى كافة الحقوق والواجبات ، وكذلك تنادى بتكافؤ الفرص . وقد اتضـــح لكاتبة هذا المقال بذور تحرر المرأة من تبعيتها للرجل من واقع دراسة تجريبية : فقد تبين أن تحرر المرأة نتيجة لاشتغالها أدى الى تعديل فى بعض القيم مما ترتب عليه تحسين العلاقة بين المرأة والرجل فى مجال العمـــل والزواج وتربيـــة الأبنـــاء .

واذا حاولنا المقارنة بين الصورة العامة التى تأخذها علاقة المرأة بالرجل القائمة على التبعية والتى يظهر فيها الشعور بالدونية والقصور والانعزال الاجتماعى ومضمون فكرة الحريم نجد فى مقابل ذلك صـــورة مختلفة عنـــدما تستقل المرأة وبخاصة اقتصاديا وتصبح عاملة شـــأنها شأن الرجل . وقد وضحت لنا هذه النقطة من دراسة لجماعة عمل مختلطة : فقد ظهر أن المرأة حققت لها مكانة ايجابية بجانب الرجل تسمح له بأن يتفاعل معها فى نشاط العمل وفى بعض المواقف الخاصة . كما عبر الرجل عن رضـــاه من وجوده مـــع المرأة وعن وثوقه فى امكانياتها العقلية . وقد قيم الرجل المرأة فى ضـــوء القيم التى تتطلبها العلاقة الحرة التلقائية . اذن فقد استطاعت المرأة المشتغلة أن تعدل نظرة الرجل لها من جنس خاص الى كائن لديه إمكانيات تستوى مع امكانياته .

وقد تبين ايضا أن مجال العمل ساعد المرأة فى تحقيق اشباعات مختلفة وأعطاها الفرصة للتعبير التلقائى عن ذاتها مما ساعد على خلق جو محبب فى العمل ، وساعد على حسن تكيف الرجل مع المرأة زميلة أو زوجة. كذلك لم تختلف الصفات التى تصف بها المرأة الأخرى عن الصفات التى يصف بها الرجل الآخر فكأن جـــو العمل ساعد المرأة على امكانية التفكير بموضوعية .

ان الاستقلال الاقتصادى يعنى كفاءة الفرد فى الحياة وقدرته على التعامل الحر المتكافىء مع غيره من النـــاس كما يعنى قدرة الفرد على اشباعه لحاجياته المختلفة دون توقفها على ارادة الغير ، وهذا بدوره يحقق للفرد حاجته الأساسية فى تأكيد الذات والشعور بالمكانة والعضـــوية المنتجة فى الجماعات المختلفة التى ينتمى اليها .. وعلى ذلك فالوضع الاقتصادى بوجه عام يلعب دورا كبيرا فى صياغة ملامح الشخصية : ذلك أنه يتفاعل مع بقيـــة العـــوامل الأخـــرى ، يؤثر فيها ويتأثر بها ، فهو يتأثر بمستوى الطموح لدى الفرد وبالوضع الطبقى وبالقيم وبالاتجاهات السائدة وبالتالى يؤثر فى الاتزان الانفعالى وفى علاقة الفرد مع نفسه وفى علاقته مع البيئة المحيطة به . كما أنه يؤثر فى فكرة الفرد عن نفسه وفى القيم والاتجاهات التى يعتنقها وفى الاطار الذى يرى من خلاله العالم حـــوله ومن ثم فى سلوكه مع نفسه ومع الآخرين .

المرأة فى المجتمع الاشتراكى

ومن ناحية أخرى فان الوضع الاقتصادى للفرد ليس مسألة كمية فحسب ، فقد يكون الدخل كافيا لاشـــباع حاجات الانسان الأساسية بل ويفوقها أحيانا ، ولكنه مع ذلك لا يحقق حالة الشعور بالأمن أو الاشباع أو الرضا النفسى أو الاجتماعى ، كما لا يحقق المكانة الاجتماعية التى يطمع فيها الفرد ، كذلك قد لا يحقق الدور الاجتماعى المطلوب منه فى ظروف وأوضاع حضارية معينة . **ويؤيد ذلك وجود بعض الســـيدات فى المجتمع العام يعشن فى ظروف اقتصادية مرتفعة بحكم ارتفاع المستوى الاقتصادى للزوج ومع ذلك فانهن يقمن بمختلف الأعمال عن رضـــا ورغبة فى العمل .**

ان المجتمع الاشتراكى بحكم فلسفته يتطلب أن تقوم المرأة بدور انتاجى شأنها فى ذلك شأن الرجل ، وبالتالى تصـــبح نظرة المجتمـــع للمرأة المشتغلة مختلفة عن غير المشتغلة ، مما يدفع المرأة الى تحقيق هذا الدور قياما بالوظيفة المطلوبة منها .

لقد تبين من احدى التجارب التى قمنا بها لدراسة دوافع اشتغال المرأة أن أهم ما يدفع المرأة للاشتغال هـــو

تأكيد الذات والرغبة فى المشاركة فى الحياة العامة وشغل وقت الفراغ ورفع المستوى الاقتصادى للأسرة . هذه الدوافع يمكن أن تندرج تحت الدافع الى التقدير الاجتماعى الذى يدفع المرأة الى أن تكون موضع قبول وتقدير واحترام من الآخرين وأن يكون لها مكانة اجتماعية. وقد عبرت المرأة المشتغلة تعبيرا صريحا عن رغبتها فى الوصول الى هذه المكانة الاجتماعية . هذا الدافع يرضيه شعور الفرد بأن له قيمة اجتماعية وأن وجوده وجهوده لازمان للآخرين . وهى حاجة وثيقة الصلة بالحاجة الى الأمن ، وان كان التقدير الاجتماعى يعزز الشعور بالأمن ولكنه ليس مصدره . فالانسان يشعر بالأمن ان لم يكن هناك ما يهدد كيانه المادى والمعنوى ولكن حاجته الى التقدير الاجتماعى لا تشبع . من أجل ذلك فهو يرنو الى التقدير الاجتماعى حتى ان كان أمنه مكفولا .

ومن النظرة العامة الى تمسك المرأة بشكل عام بالعمل ومن الدراسة التجريبية فى هذا الموضوع يتبين أن دوافع الاشتغال تفسرها رغبة المرأة فى تغيير النظرة لها ورغبتها فى احساس المجتمع بها والاعتراف بكفاءتها ورغبتها أيضا فى الاحساس بذاتها ككائن مستقل لا كتابع سلبى . ومن هنا يمكن أن تتغير الصورة التقليدية عن المرأة ، التى دفعت بها بعيدا عن عجلة الانتاج وعن المساهمة الخلاقة فى بناء المجتمع .

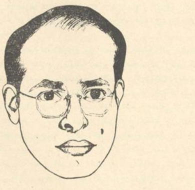
ان العمل بوصفه نشاطا اجتماعيا يعتبر جزءا جوهريا فى حياة الانسان بصفة عامة : فهو الذى يعطيه المكانة ويربطه بالمجتمع . وأن المنفعة والفائدة الاجتماعية التى تحصل عليها المرأة من الاشتغال لأهم بكثير من الفائدة **المادية التى تحصل عليها .** فهى جديرة بالاحترام والاعجاب من الآخرين . كما أنها تستطيع من خلاله أن تثبت قدرتها على الانتاج والمشاركة البناءة فى المجتمع . اذن فعمل المرأة الخارجى يربطها بالمجتمع ويحقق لها أهدافا اجتماعية مثل الزمالة والحياة الاجتماعية وغيرها ، وذلك بدلا من أن تظل بعيدة عن المجتمع ، ومن هنا تشعر بكيانها وباحترام الآخر لها وبأنها جزء هام من المجتمع لا يمكن الاستغناء عن جهوده .

ان المرأة المشتغلة تستطيع أن تخفف تبعات الرجل وقيوده ، مما يؤدى الى تحرره . فهى لا ترهقه بمطالبها لأنها تكسب المال مثله . وهى أيضا تود أن تصل الى مكانة مفيدة فى العمل . ومن جهة أخرى فانها تستطيع عن طريق ممارسة هذه العمليات أن تشعر بموقف الرجل وهى أيضا تشاركه المشاعر المختلفة . فهى ترغب فى التفوق بقدر ما ترغب فى تفوقه وبذلك تخفف العبء عنه بدلا من التركيز عليه بمفرده . وهى أيضا تشعر مثله بأهمية المسئولية تجاه الأولاد . كل هذه المشاعر تؤثر على علاقة المرأة بالرجل مما يؤدى الى التعاون والتفاهم .

كاميليا عبد الفتاح

عبقرية شخصية مصر

ج . حمدان



وتنتهى رحلة حسين فوزى ... نسافر بعدها الى كتاب آخر ، هو « شخصية مصر ... دراسة فى عبقرية المكان » للدكتور جمال حمدان .

وجمال حمدان ـ بين مثقفينا ـ قد يقف وحده ، سواء فى حجم ثقافته ، أو فى عمق تفكيره ، وهو، وان كان جغرافيا ، فى دراسته الرسمية ، والمهنة التى زاولها ـ فترة ما ـ الا أنه كاتب يصعب تحديد مركز الثقل عنده ، واين اضاف ، وربما يتعذر هذا التحديد مستقبلا . على أنه بقدر ما كان حمدان ظاهرة صحية ، ازاء ما يشيع الآن من « جهل باسم التخصص » بقدر ما كان حمدان استمرارا لتيار خلنا أنه انحسر بموت العقاد قبل سنوات .

وكتابه « شخصية مصر » هو أنضج محاولةلتعرف الشخصية المصرية ، منذ أن بدأت هذه المحاولات ... والكتاب صدر منذ سنتين ، لكن ما أثاره من قضايا ، مازال حيا ، يعيش بيننا ، وأظن انه سيبقى كذلك حينا آخر ... وانا حين أنقل فقرات من هـذا الكتاب ، أو أحاول عرض رأى أتى به المؤلف أجد مشقة كبيرة ، من حيث حجم المعلومات الموجودة وكثافتها وعمقها ، ومن حيث التنقـــل ، لا أقول بين فروع الجغرافيا فحسب ، وانما فروع الانسانيات عامة مع استعارة لغة الفلسفة ... هذا كله يدعم بناء قوى للعبارة ، يضيف الى صفة المفكر عنده صفة الفنان ، بحيث أننا نجد فى المؤلف نمطا عقاديا جديدا ، أو أننا نجد فيه مفكرا أضاف ، لا دارسا جمع وبوب ، ولم يأت بجديد .

والكتاب محاولة لتفسير الشخصية المصرية ، فى اطار بعديها أساسيين ، هما ، « الموضـــــع » و « الموقع » ، أو أن شخصية مصر هى محصلة هذين البعدين ، والعلاقة بينهما ... ولنترك المؤلف يشرح هذه النظرية ، لأن على أساسها يقوم الكتاب كله .

« والنظرية العامة التى نقدم فى تفسير هـذه الشخصية الفلتة ، هى ، التقابل ـ ائتلافا أو اختلافا ـ بين بعدين أساسيين فى كيانها ، وهما الموضع Site والموقع Situation . فالموضع نقصد به البيئة الطبيعية بخصائصها وحجمها ومواردها فى ذاتها ، أى البيئة النهرية الفيضية ، بطبيعتها الخاصة وجسمها المادى بشكله وتركيبه ... الخ . أما الموقع ، فهو صفةنسبية تتحـــدد بالنسبة الى توزيعات الأرض والناس والانتاج حول اقليمنا ، وتضبطه العلائق المكانية التى تربطه بها . الموضع خاصية محلية داخلية ملموسة، ولكن الموقع فكرة هندسية غير منظورة » .

فى اطار هذه النظرية تتحدد أبعاد الشخصية المصرية ، أولا فى التجانس والوحدة ، عبر المكان والزمان، حتمته ظروف الموضع ، وعموده الأساسى النيل ، فحدث نتيجة لهذا الانســـجام فى التركيب العرقى ، لأن مصر تعرضت للغزوات الحربية فى الغالب ،وليس للهجرات البشرية ، أهم هذه الهجرات الهجـــرة العربية ، التى هى فى الحقيقة « زواج بين أقارب بعيدين » . وقد لعبت الصحراء ازاء هذه الهجرات دور « ماصة الصدمات » كما أنها ساعدت على تبلور الشعور بالذات وطنيا .

ويتصل هذا البعد ببعد آخر وهو المركزية ، فان ضيق مساحة المعمور أدى الى خلق « مركز بؤرى » ـ بين الصعيد والدلتا ـ فى القاهرة أو منطقة القاهرة ، التى أصبحت مركز الثقل السياسى والحضارى معا ، وكان معنى سقوطها سقوط مصر كلها ، وتجمعت بالقاهرة أداة البيئة الفيضية ، من تكنوقراطيين تستوعبهم جماعة من البيروقراطيين ، ورخاء مصر أوعدم رخائها مرتبط بنوعية هذه البيروقراطية ، التى حددت فيما بعد شكل البرجوازية ـ عندما أتى عصرها ـ فهى برجوازية موظفين لا تجار .

والبعد الثالث ، هو تعادل الموضع والموقع فى أحوال القوة ، وتخلف الموضع عن الموقع فى أحـــوال الضعف ، فعندما كان الصراع العالمى ـ قديما ـ يدور فى معظمه بين الرمل والطين ، استطاعت مصر أن تصبح « قوة طاردة سياسية » ، وأن يكون لها ثقلها الدولى المرموق . ولكن عندما تحول الصراع الى صراع بين البر والبحر ، واتسعت دائرة المعمور ، ارتفعت أهمية موقع مصر ، وأصبحت « قوة جاذبة سياسية » ، وسيطر القول « وهى لمن غلب » ... والاتجاه الحاضر لاعلاء الموضع (الســـد العالى ـ التصنيع) سوف يختصر المسافة بين الموضع والموقع .

والبعد الرابع هو « ملكة الحد الأوسط » ، الذى أتى نتيجة عزلة مصر فى الموضع وانفتاحها فى الموقع.. فمصر كواحة أو « شبه واحة صحراوية » أصبحت منبعا ومصبا للحضارة معا ... ومن هنا تأتى حيويتها التاريخية ، وبقاؤها على الزمن ، وهو الذى يفسر أن اللهجة المصرية أقرب لهجة عربية الى الاستقامة ، ويفسر أيضا أن اسلام مصر أتى معتدلا ، لم تحدث به « ابتعادات غير ارثوذكسية » ، وما الفترة الفاطمية الا « جملة اعتراضية » فى كتاب مصر .

« ان ملكة الحد الأوسط هى – بوضوح فيما نامل الآن – كلمة المفتـــاح والدليل فى شـــخصية مصر الحضارية ، وفى مواجهتها للجمع والتوفيق ، بين الماضى والحاضر ، بين المحلية والعالمية ، بين الأصـالة والمعاصرة ، وبين التراث والاقتباس ».

والبعد الخامس أن لمصر أربعة أبعاد (جزئية) حضارية وسياسية ، آسيوى وافريقى على مستوى القارات ، ونيلى ومتوسطى على مستوى الاقاليم ، والبعد الآسيوى هو أهم هذه الأبعاد ، فالنيل لا يجرى فى منتصف الصحراء ، لكنه ينحاز الى الشرق ، والدلتا مفتوحة الى سيناء ، الأمر الذى يجعل مصر جزءا من الضلع الغربى « للحلقة السعيدة » ، وتشمل حواف الجزيرة العربية والعراق والشام ، على أن البعد الافريقى (والنيلى) يغلب عليه الارسال الحضارى ، والبعد المتوسطى يغلب عليه الاستقبال الحضارى ... لكن البعد الآسيوى (العربى أساسا) هو ارسال واستقبال معا حضارة وسياسة وتاريخا .

والبعد السادس ، هو الاستمرارية فى تاريخ مصر وفى شخصيتها ... هذه الاستمرارية موجودة فى الخصائص المادية للحضـــارة (المرتبطة بالنيل) ، والانقطاع موجـــود فى الخصـــائص اللامادية لتلك الحضارة ، فثمة تطورات حدثت للحضارة فى مصر ، لكن ترامى « الوراء التاريخى » جعل هذه التطورات غير متعارضة على أن التعريب والاسلام ، أهم واخطر التطورات التى حدثت ، ويبدو أثره بوضوح فى الجوانب اللامادية ، وهو الذى جعل مصر جزءا من العالم العربى واحد أقاليمه السياسية .

تتصل هذه الأبعاد ، أو أنها تؤدى بالضرورة الى بعد هام وأساسى فى شخصية مصر ، وهو العروبة ، فمصر جزء من منطقة عربية واحدة ، أحدث بها الجفاف ابتعادات جزئية ، لا تمنع أن تكون البلاد العربية كلها بيئة متوسطية ، وأن تصبح مصر والعراق ومصر والمغرب « نظائر جغرافية » ... كما أن الوحـدة السياسية لا تأتى بالضرورة من الوحدة الطبيعية ، وانما من الوحـــدة البشرية ، وهى متوافرة عنـــد العرب .

دينيا وتاريخيا ... العرب أولاد العراق (ابراهيم) ومصر (هاجر) ، ثم هناك التأثيرات السامية فى اللغة المصرية القديمة ، وهناك أيضا الهجرة العربية التى جعلت العرب هم الأب الاجتماعى لمصر فى الدرجة الأولى ، والأب البيولوجى فى الدرجة الثانية .

ان أعظم أمجاد مصر تحققت فى اطار العروبة ... معارك صلاح الدين وقطز وبيبرس أعظم من معارك تحتمس ورمسيس والتوسع الفرعونى لم يصل – فى مساحته – الى توسع القرن التاسع عشر .

واذا كانت مصر عربية ، فهى أيضا زعيمة العرب ، أهلها لهذا ضـــخامة الحجم والتجانس ، واستيعابها لعينات من كل قطر عربى ، سبقها الى الحضارة الحديثة ، موقعها بين آسيا العربية وافريقيا العربية ، لا حدود لها مع غير العرب ، تصـــديها للصليبيين والمغول ... ثم اسرائيل .

مصر بين العرب ، أولوية بين أكفاء ... العرب بغير مصر ، هملت بغير الأمير .

« ليس دور الزعامة الجغرافية ادعاء فظا غليظا ، وانما ممارسة متواضـــعة صـــامتة ، وهو بهذا لا يمكن أن يكون تشريفا أو تخليدا ، بل هو تكليف وتقليد ... تكليف من الجغرافيا ، وتقليد من التاريخ ، انها ليست أبهة أو نعرة سياسية ، بل مسئولية فادحة تفرضها الطبيعة » .

تلك هى الأبعاد الرئيسية فى شخصية مصر ... يبقى بعد ذلك سؤال : ما علاقة هذا كله بالصورة الدرامية الحزينة ، تلك الصورة التى رسمها حسين فوزى فى كتابه « سندباد مصرى » ؟

يقول المؤلف :

« ان ما تكرر فى بعض فترات تاريخنا من مظاهر الطغيان ، لم يكن الا انحرافة اجتماعية ، من صـــنع الاقطاع لا النيل ، ومن فعل الجغرافيا السياسية لا الطبيعية » .

كيف ؟

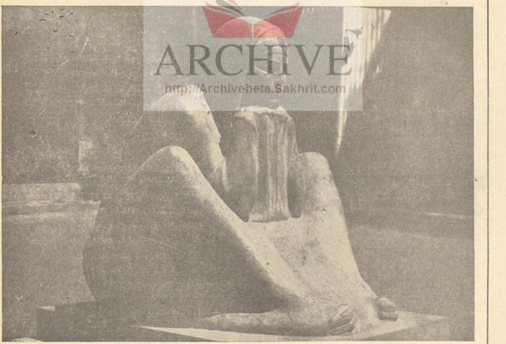
لا تأتى الاجابة مباشرة ، وانما يستوعبها الكتاب كله ... الحياة المصرية العادية تحمل فى أحشائها ملامح اشتراكية ، لكن الزراعة الفيضية فرضت وجود وسيط أو أداة بين النهر والفلاح ، هذا الوسيط هو الحاكم ، واستغل الحاكم وساطته هذه من أجل أن يصبح طاغية ، بل انه أصبح فى فترة ما الها الى جانب النيل (حابى) والشمس (رع) ... وكانت نتيجة هذا أن نامت العناصر الشجاعة ، وقامت العناصر الهلامية الرخوة ، شاعت المحسوبية والتزلف والسعى لدى السلطان ، وامتلأت نفس الفلاح بالمرار واليأس والسخرية ... بالسلبية ... لا شيء يعزيه الا أمل فى حياة أخرى (بعد الموت) . وأمل فى حياة جديدة (الاخصاب) .

لكننا ... لا نعدم انتفاضات بل ثورات متعددة فى تاريخنا .

الانسان المصرى سوف يغير هذه الصورة الحزينة ، بل انه بدأ التغيير فعلا ... الثورة الاشتراكية ، الحكم المحلى ، السد العالى ... الوحدة العربية .

وتتضح الصورة أمامنا ... لونها المؤلف بفرشاته .

« فرعونية هى بالجد ، عربية بالأب ، ثم انها بجسمها النهرى قوة بر ، ولكنها بسواحلها قوة بحر ، وتضع بذلك قدما فى الارض ، وقدما فى الماء ، وهى بجسمها تبدو مخلوقا أقل من قوى ، ولكنها برسالتها التاريخية الطموح ، تحمل رأسا أكثر من ضخم . وهى بموقعها على خط التقسيم التاريخى بين الشرق والغرب ، تقع فى الأول ، ولكنها تواجه الثانى ، وتكاد تراه عبر المتوسط . كما تمد يدا نحو الشمال ، وأخرى نحو الجنوب . وهى توشك بعد هذا كله أن تكون مركزا مشتركا لثلاث دوائر مختلفة ، بحيث صارت مجمعا لعوالم شتى ، فهى قلب العالم العربى ، وواسطة العالم الاسلامى ، وحجر الزاوية فى العالم الافريقى » .



كاتمة الأسرار .. للفنان المصرى م . مختار

> ● إن النقطة التي ينطلق منها كل مفكر بحثاً عن الحقيقة ، واتجاه بوصلته المنهجية ، يؤثر إلى حد كبير فيما يستطيع أن يبلغه في رحلته من أهداف وفيما يمكنه أن يناله من حصاد .

* * *

الفكر الفلسفى يميل بطبيعته الى ان يكون كليا .

وليس هناك مفكر أو فيلسوف ، متسق مع نفسه ، يتبنى مفهوما مثاليا فى نظرته الى طبيعة الوجود ، وفى موقفه من نظرية المعرفة ، ثم يتبنى مفهوما ماديا فى تصوره للقيمة الأخلاقية أو الجمالية أو الاجتماعية . أقل ما يوصف به فكره حينئذ انه يفتقد الوحدة والانسجام اللذين ينبغى أن يتصف بهما أى فكر أو أية فلسفة تتصدى للتعبير عن جانب من جوانب الواقع ، وتتضمن من عناصر القــوة ، ما يمنحها القدرة على الصمود فى وجه الزمن .

وصحيح أن عصر الفلاسفة ، أصحاب الأبنية الفكرية الشامخة ، أولئك الذين تحدثوا فى كل شىء ، وقالوا كلمتهم المصيبة أو المخطئة فى كل ظاهرة من ظواهر الوجود ، قد ولى وانقضى ، وغربت شمسه مع غروب القــرن التاسع عشر .. بحيث أننا فى قرننا العشرين لا نكاد نتعرف فى اهاب أى مشتغل بالفكر والفلسفة على شخصية تناظر **ديكارت** أو **كانت** أو **هيجل** ، على سبيل المثال ، ومع ذلك فمن الخطأ ان نستدل من اختفاء المذاهب الفلسفية الكبرى ، على تفتت

ومفاهيمنا الأخلاقية والعودة إلى النبع

أمير اسكندر

وحدة الظاهرة الفكرية وشمولها . كما أنه ليس من الدقة فى شىء كذلك ، أن نعتقد أن تلك الحقيقة العامة المؤلفة من مجموع الحقائق النسبية ، التى يضيفها الى وعينا كل يوم جهد العلماء المتخصصين ، الذين يتوفر كل واحد منهم فى تواضع على دراسة جزء صغير من أجزاء المادة الجامدة أو المادة الحية ، والذين يحملون على عاتقهم مهمة تشييد البناء العصرى للحقيقة ، قد اصبحت موضع قبول أو اتفاق عام بين جمهرة الباحثين أو المفكرين بلا منازع . فما اكثر الذين يشيحون بوجوههم عنها ، ويبدءون رحلتهم الفكرية بحثا عن صيد آخر لا يكاد يعرفه العلماء ، ولا تسعفهم أدواتهم للحصول عليه حتى لو عرفوه . ذلك لأن الحقيقة عند هؤلاء شىء لا يطرأ عليه اى تغير أو تطور ، شىء ثابت ، خالد ، أبدى ، لا يدركه زمان ولا يحتويه مكان . ومهما قيل لهم ، أنهم لن يستطيعوا ادراك هدف أبعد مما بلغه **ديكارت أو كانت أو هيجل أو حتى أرسطو وأفلاطون** ، فانهم لا يقتنعون ، لأنهم يؤمنون على الدوام بشرف المحاولة ، وبقدرة الفكر الانسانى على أن يتخطى ماضيه بصرف النظر عن الأداة التى يستخدمها فى ذلك . ومن ثم ، **فان النقطة التى ينطلق منها كل مفكر – بحثا عن الحقيقة – واتجاه بوصلته المنهجية، يؤثر الى حد كبير فيما يستطيع** أن يبلغه فى رحلته من **أهداف ، وفيما يمكنه أن يناله من حصاد** .

واذا كان ذلك صحيحا ، فاننا نجد أنفسنا اذن أمام فريقين من المفكرين ، ومجموعتين من النتائج . **الفريق الأول** هو الذى يضم مجموعة العلماء المتخصصين ، كل فى مجاله ، سواء أكان هذا التخصص فى ميدان العلوم الطبيعية أم فى ميدان العلوم الانسانية . ومجموعة النتائج التى يصل اليها هؤلاء العلماء هى النتائج التى تنطوى على أعلى درجة من الموضوعية ، والدقة ، واليقين القائم على شهادة التجربة . (وليس هنا مجال الحديث ، بالطبع ، عن الفروق التى يقول بها بعض الباحثين بين **ميدان العلوم الطبيعية – ميدان العلوم الانسانية** ، وما يترتب عليها من اختلافات فى طبيعة المناهج المستخدمة أو التى ينبغى أن تستخدم – فى رأى هؤلاء الباحثين – فى كل ميدان من هذين الميدانين .

أما **الفريق الثانى** فهو الذى يضم مجموعة المفكرين والفلاسفة التأمليين – لو صح هذا التعبير – الذين تتركز تأملاتهم على ظواهر الوجود ككل ، سواء أكانت هذه الظواهر فى ميدان الطبيعة الجامدة أم الطبيعة الحية ، أى سواء أكانت جزءا من العالم الذى لم يصنعه الانسان ، أم جزءا من العالم الانسانى نفسه . ومجموعة النتائج التى يصل اليها هؤلاء الفلاسفة التأمليون هى فى نهاية الأمر وجهات نظر شخصية تنهض على أساس الجهد العقلى الخاص أو الحدس الذاتى لكل مفكر أو فيلسوف منهم . **ولن يكون الخلاف بينهم – اذا تجاوزنا التفاصيل – الا خلافا بين عصر وعصر ، أو بين وضع عقلى وثقافى ووضع آخر ، أو بين طبيعة تراث فكرى وطبيعة تراث فكرى مغاير له ، أو بين درجة التطور فى مجتمع ما ودرجة التطور فى مجتمع آخر ، أو بين الشخصية الذاتية للمفكر او الفيلسوف والشخصية الذاتية لمفكر أو فيلسوف غيره !**

اختلافات فى درجة التطور

وما من شك فى أن تطور العلوم الطبيعية ، وما حققته من نتائج مذهلة ، تضع عقبات فكرية ومنهجية كثيرة أمام أى مفكر يحاول الآن – بعيدا عن مناهجها – أن يبحث عن الحقيقة فى مجال من مجالاتها ، كما كان الحال عند الفلاسفة الكبار الذين تحدثوا فى الطبيعة ، والفلك ، والنبات ، والحيوان، والطب والكيمياء وعلوم الرياضة ! .. ولكن تطور العلوم الانسانية ، لم يصل بعد الى درجة التطور نفسها التى بلغتها العلوم الطبيعية ، لحداثة هذه العلوم نسبيا ، ولقرب استخدامها للمنهج العلمى ، ولوجود العنصر الانسانى كجزء أساسى من مجالها مما يحتاج الى تطوير خاص فى مناهجها ، وتغلب على بعض الصعوبات التى تقابلها فى عملية الملاءمة بين المنهج العلمى وهذا العنصر الانسانى ، فضلا عن أن ميدان هذه العلوم – ولا ينبغى أن نقلل من أهمية هذه الحقيقة – هو **بؤرة لصراع اجتماعى حاد بين المراكز الطبقية المختلفة فى المجتمع الصغير والمجتمع الدولى الكبير على السواء** ، بالاضافة الى حقيقة – **لا تقل عن ذلك أهمية** – وهى أن مجموعة الدول الاشتراكية التى تخطت مرحلة الصراع الاجتماعى الداخلى الحاد ، قد تخلت لأسباب تاريخية ، ليس هنا مجال ذكرها ، عن الاهتمام بتطوير هذه العلوم الانسانية ودفعها الى الأمام ، بل وعلى العكس من ذلك ساد الاعتقاد فى مرحلة مبكرة من مراحل تطور هذه المجتمعات الاشتراكية ، بأن هذه العلوم الانسانية – باستثناء علم الاقتصاد – هى وجهات نظر بورجوازية **لا علاقة لها بالعلم** الحقيقى فى شىء ، وأن **المادة التاريخية مثلا هى علم الاجتماع** الحقيقى ، وان الواقعية الاشتراكية هى علم الجمال الحقيقى، **وأن أخلاقيات الطبقة العامة – هكذا دون تحديد – هى علم الأخلاق الحقيقى ، الى آخر هذه الدعاوى التى أدت فى الواقع الى تخلف شديد فى هذه العلوم ، والى أزمة حقيقية فى مناهجها . ولا يقلل** من هذا التخلف وهذه الأزمة أن جمهرة العلماء قد أخذوا الآن – بعد أن ذاب الجليد الفكرى فى هذه البلدان – يحاولون تنمية وتطوير هذه العلوم الانسانية على أساس نظرة مادية علمية الى ظواهر الوجود الطبيعى والوجود الانسانى معا .

ولقد كانت نتيجة هذا التخلف أو تلك الأزمة فى ميدان العلوم الانسانية ، أن أصبحت مجالاتها مفتوحة على مصراعيها أمام الفلاسفة التأمليين ، يدلون فيها بوجهات نظرهم ، ويبنون على أرضها مذاهبهم الشامخة ! .

وليس من هدف هذه السطور ، بالطبع ، الدخول فى مشكلة العلوم الانسانية واستقلالها أو عدم استقلالها عن الفلسفات التأملية فى عصرنا الراهن – كما أن العلوم الانسانية ككل ليست أيضا موضوعها . ولم تكن الاشارة السابقة لهذه العلوم ومشاكلها المنهجية الا مدخلا – لابد منه – للحديث عن علم واحد منها فحسب هو علم الأخلاق

الذى يشترك بطبيعة الحال مع هذه العلوم فيما تواجهه من صعوبات ومشكلات ، بل ولعله من أكثر هــذه العلوم تعرضا لها . وأكثر من ذلك ، فان قيام هذا العلم بشكل مستقل أمر لم يتأكد حتى الآن ! .

وما زالت « **القيمة الخلقية** » ميدانا لصراع بين علمين من هذه العلوم الانسانية هما : **علم النفس ، وعلم الاجتماع.** ومعنى ذلك ان هذه القيمة الخلقية هى احدى المدارات الاساسية التى يدور فيها الفكر التأملى بغير انقطاع دون أن يوقف دورانه تجديد علمى واضح ـ يحظى بالقبـول والاتفاق بين جمهرة المشتغلين بالعلوم الانسانية ـ لطبيعتها وعناصرها ، والمنهج الملائم لدراستها . ويترتب على هــذه النتيجة **أن الحديث عن التصورات أو المفاهيم الاخلاقية فى مجتمع ما يصبح جزءا من الحديث عن الاتجاهات الفكرية فى هذا المجتمع بشكل عام ، جزءا ملحقا بها ، وليس دراسة علمية موضوعية مستقلة عن شخصيات المفكرين الذين يمثلون هذه الاتجاهات .** وبتعبير آخر فان دراسة المفاهيم الأخلاقية فى الفكر الانجليزى أو الأمريكى مثلا تصبح جزءا من دراسة الاتجاهات التجريبية والوضعية والتحليلية والبراجماتية السائدة فى هذين البلدين . والأمر نفسه ينطبق على فرنسا مثلا حين تصبح المفاهيم الخلقية السائدة جزءا من الفلسفة الوجودية أو الشخصانية أو البنائية السائدة هناك ..

ليس هذا هو المنهج الأمثل

وهكذا الحال أيضا فى مصر ..

على أنه ينبغى الاعتراف بأن ليس هذا هو المنهج الأمثل لدراسة هذه المفاهيم فى فكرنا المصرى . ذلك لأننا اذا أردنا ان نقترب من حقيقة هذه المفاهيم فى فكرنا المعاصر ، تلك **المفاهيم التى تؤثر بالفعل فى الشخصية المصرية** وتسرى **فى نسيجها ، وتشكل جزءا عضويا من تركيبها ، فاننا ينبغى أن ندرس أولا المصادر الأساسية للقيمة الخلقية فى مجتمعنا . وانا أعنى بالمصادر الأساسية ، الطبيعة الجغرافية ،** والظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى أثرت تأثيرا بالغا فى تشكيل هذه القيم الخلقية ، ثم الدين ، أو بتعبير أدق ، الأديان التى ظهرت فوق هــذه الأرض ، والتى وفدت اليها ، وصاغت أو شــاركت فى صياغة وجداننا الأخلاقى ، ثم العــادات والتقاليد والعرف ، **وكل العناصر التى تفعل فعلها بشكل واع أو غير واع فى تحديد بلورة القيمة الخلقية فى بلادنا .**

ولكن مثل هذه الدراسة تقتضى ـ فضلا عن الوقت والجهد ـ تضافر عـدد من الباحثين فى فروع العـلوم **الانسانية المختلفة . وهى فى صميمها اسهام حقيقى فى تحديد وبلورة ماهية الشخصية المصرية وكشف لمكوناتها وعناصرها ،** وتلمس حقيقى لامكانياتها الفعلية ، بحيث يمكن **بعد ذلك** ـ على أساس علمى راسخ ـ تنمية طاقاتها ، وتعميق الوعى المسئول بمسار تطورها .

فما الذى تستهدف اليه هذه السطور اذن ؟

انها محاولة محدودة تستهدف هدفا متواضعا هو تحديد المفاهيم الخلقية التى يتبناها عدد من مفكرينا وأساتذة الجامعات عندنا فى ضوء الاتجاهات الفكرية التى يمثلونها أو التى يعبرون عنها .. هذه الاتجاهات التى تشكل **لوحة الفكر الاكاديمى** فى بلادنا فى اللحظة الراهنة .

ومن الخير أن نقرر أن بعضا مما نطلق عليه ـ تسامحا وتجاوزا ـ « **اتجاهات فكرية** » فى هذا الصــدد ، ليس فى حقيقته سوى طبعات « **عربية** » أو « **مصرية** » من اتجاهات فكرية قديمة أو حديثة عرفتها أوروبا وأمريكا منذ قرون أو منذ عشرات السنين ، وبعضها الآخر ليس فى جوهره الا « **وجهات نظر شخصية** » يتبناها أفراد معدودون بحــكم ثقافتهم أو تجاربهم أو اجتهــاداتهم ، ويوشك الجانب الأكبر منها الا يكون له صدى يذكر فى الواقع المحسوس خارج مدرجات الجامعة . وتحملنا هذه الظاهرة على الاعتقاد ـ مرة أخرى ـ **بأن البحث الحقيقى عن هذه المفاهيم الخلقية المؤثرة بالفعل ، ينبغى أن يتوجه الى منابعها الحقيقية ، فى ظروفنا وأوضاعنا الجغرافية والتاريخيــة والاقتصــادية والاجتماعيــة والسياسية ، وتراثنا الدينى والاجتماعى ، وأدبنا الشعبى بأساطيره وحكاياته وأمثاله وبطولاته ، وغيرها من العناصر** والأدوات التى تشكل فى مجوعها بناء **الشخصية المصرية ، والتى تعكس اتجاهاتها العقلية والشعورية .**

حداثة الاهتمام بالشخصية المصرية ؟

وليس فى هذا القول اعتسافا ، أو افتئاتا على الجهود التى يبذلها مفكرون أو أساتذة فى جامعاتنا . فلعل أحدا لا يمارى كثيرا فى أن الاهتمام بالشخصية المصرية ، والاتجاهات الفكرية المصرية ، هو اهتمام حديث فى بحوثنا الأكاديمية وغير الأكاديمية . **ولعله قد بدأ يطرح براعمه الأولى فى بدايات هذا القرن حينما أخذت عناصر القومية المصرية تطفو على سطح حياتنا الفكرية ، بعد أن أغرقتها ظروف تاريخية كثيرة تحت الأعماق .** ولعله أيضا لم يصادف أمامه طريقا مفتوحا يجتازه دون صعاب ، فما أكثر العراقيل التى وضعت فى طريقه ، وضــعها الاستعمار والتخلف وأصحاب المصالح الكبرى فى البلاد ، وأسهم فى وضعها أيضا مفكرون شدت عيونهم بقوة أضواء الغرب ، وتحمسوا لها حماسا حجب عنهم حتى أهمية ثقافتهم الأوروبية المتقدمة ، فى اصطناع منهج فكرى قادر على الكشف عن عناصر شخصيتنا ، واعادة اشلائها وراب صدوعها ، وبعثها بعثا جديدا لا يغفل جذرهــا ولا يغمض عينيه عن آفاقها !

ولا ينبغى أن يخدعنا القول بأن هــذه الاتجاهات والمذاهب التى يقول بها بعض مفكرينا وأساتذة الجامعات عندنا ، هى اتجاهات ومذاهب لها صفة « **انسانية عامة** » . فليس فى الفكر الفلسفى اذا ابتعد عن النتائج العلمية التى يستخلصها العلماء بمنهجهم الموضـوعى ، شىء انســانى عام . وانما هو جزء لا يتجـزأ من الايديولوجيات السائدة فى المجتمعات التى انبتتــه . **دون الدخول فى المعانى المختلفة لكلمة الايديولوجيــة**

نستخدم الأيديولوجية هنا بمعنى السمات والخصائص الفكرية الخاصة بطبقة معينة فى مجتمع معين فى اطار عصر محدد) . فلا أحد يمكنه ان يصدق ، على سبيل المثال أن وجودية « هايدجر » ، أو « التومائية الجديدة » أو « براجماتية » جيمس وديوى أو « الوضعية المنطقية » فى جانبها الذى يتعلق بفلسفة القيمة ، تمثل تعبيرات حقيقية عن واقعنا الراهن ؟ كما أن أحدا لا يصدق بالقدر نفسه ، ان فلسفة **الغزالى** هى التى سوف تسد النقص فى حياتنا الفكرية ، وأن المشكلة الأخلاقية فى مجتمعنا تنبع من احتياجنا الى الروح ! **ومن ثم فانك لا يسعك الا أن تقول وأنت تتأمل بعض اتجاهاتنا الفكرية التى يتبناها نفر من مفكرينا وأساتذة الجامعات عندنا : هذه نباتات لا جذور لها فى أرضنا ، أو هذه محاولات واجتهادات أخطأت الطريق ،** أو هذه أصداف جلبها معهم جوابون فى البحار البعيدة وألقوا بها كما هى على شواطئنا ، ولا نحسب طبيعة مناخنا سوف تتيح لها مواصلة الحياة الا داخل بيئة مصطنعة تحيط بها ألواح الزجاج !

على أن وجود هذه الأفكار فى مجتمعنا بشكل أو بآخر ، بل ونفوذها داخل الجامعة ، وتسربها الى داخل عقول شبابنا لا بد وأن يفرض ضرورة التعرض لها . ان مجرد وجودها يحمل على الأقل دلالة خاصة ، هى ان قطاعات من المثقفين فى بلادنا ــ حتى وان كانت محدودة ــ تتبنى هذه الأفكار ، وهى من ثم تعبر ، بمعنى ما من المعانى عن اتجاهاتها الطبقية . وما يشغلنا فى هذا المجال ، لا نظرة هذه الاتجاهات الى طبيعة الوجود ، ولا موقفها من مناهج المعرفة ولكن جانبا واحدا فقط من جوانبها هو الذى يهمنا .. ذلك هو نظرتها الى « **القيمة** » فى جانبها الأخلاقى بالذات .

مامفهوم كل اتجاه من هذه الاتجاهات عن القيمة الأخلاقية؟

كيف يتصوره ؟ وما طبيعة العلاقة بين هذا التصور ومجتمعنا فى هذه المرحلة من مراحل تطوره ؟ والى أى مدى يمكن الحكم على بعض هذه الاتجاهات بالزيف وعلى بعضها الآخر بالاصالة ؟ وكيف يمكننا فى النهاية أن نبنى تصورا أخلاقيا يتكامل مع بقية التصورات التى تشكل ما ينبغى أن تكون عليه الصيغة العامة لفكرنا فى هذه المرحلة ؟ .

القيمة الخلقية فى ضوء المذهب الفلسفى

على طول التاريخ الفكرى للانسانية كان ثمة اتجاهان فى النظر الى طبيعة القيمة . أحدهما يتصورها « **ذاتية** » تعكسها الذات المدركة على طبيعة الشىء « **المدرك** » والآخر يتصورها « **موضوعية** » تدركها الذات الواعية من طبيعة الشىء المدرك .

الاتجاه الأول : يقول ان العالم لا خير فيه ولا شر كما الا جمال فيه ولا قبح ، فهذه المفهومات جميعا مفهومات انسانية يلقى بها الانسان على الأشياء والأفعال فى الواقع الخارجى وليس لها فى الحقيقة وجود موضوعى مستقل عن الذات التى تلقى بها .

والاتجاه الآخر : يقول ان العالم يتضمن بداخله الخير والشر ، الجمال والقبح ، وان الانسان لا يصنع الخير أو الشر من ذاته وانما هو يدركهما كما يدرك الأشياء الموضوعية المستقلة عن وعيه والتى لا يتوقف وجودها على وجوده . وكل من الاتجاهين ينقسم بداخله الى عدة اتجاهات فرعية أخرى .

وترتبط بهذه القضية قضية أخرى هى قضية الحكم الخلقى . فهل الحكم الخلقى مجرد « **وصف وتقرير** » لحالة ما فى الواقع السلوكى للانسان ، أم هو « **تقويم** » لهذه الحالة وقياس لها طبقا لمقاييس ومعايير خارجة عن ارادتنا ؟ وبمعنى آخر هل الحكم الخلقى حكم « **تقريرى** » أم حكم « **معيارى** » ؟ .. ان هذه القضية على درجة كبيرة من الأهمية لأنها تتضمن بداخلها اجابة على سؤال طالما حير الفكر الانسانى على مدى العصور وهو : هل الانسان حر ام مجبر ؟ هل يختار أفعاله بارادته أم يدفع اليها دفعا ؟ وهذه القضية بدورها تكاد أن تكون المحك الحقيقى عند كثير من المفكرين للقيمة الأخلاقية فى ذاتها . **فلا معنى لقيام الاخلاق اصلا ان لم يكن الانسان حرا ، وان لم تكن** أفعاله نابعة من ارادته . فها هنا يمكن فقط القول بأن هذا الفعل « خير » وان ذلك الفعل « شر » . وها هنا فقط يمكن قيام فكرتى « الالزام الخلقى » ، و « الجزاء » .

واذا كانت « **الحرية** » هى المقدمة الضرورية للحكم الخلقى على الافعال الانسانية ، وبدونها تنتفى القيمة الخلقية ذاتها ، فان مشكلة المدى الذى تبلغه هذه الحرية فى انطلاقها على درجة كبيرة من الأهمية هى الأخرى . فهل الانسان حر حرية مطلقة أم هو يتمتع بقسط من الحرية ويخضع فى نفس الوقت لشبكة من القوانين الطبيعية والاجتماعية والنفسية وما العلاقة بين الحرية الفردية والحريات الفردية الأخرى ؟ وكيف يمكن قيام الحياة الاجتماعية التى تتألف منها الارادات الفردية المختلفة ؟ . **ان العلاقة بين الفرد والمجتمع واحدة من المشكلات الأساسية التى تواجه الحكم الخلقى وهى القاعدة التى تنبنى عليها فكرة « الواجب » ، و « المسئولية » ، و « التقدم البشرى »** .

على أن هذه القضايا جميعا ليست بمعزل عن الأسس العامة التى يبدأ منها أى مفكر أخلاقى . وهى ــ أراد المفكر أم لم يرد ــ ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرته عن « الوجود » ومنهجه فى « المعرفة » . **فالفكر الفلسفى** كما قدمنا يميل بطبيعته الى أن يكون كليا .

المعيار الأخلاقى بين «الذاتية» ، و «الموضوعية».

ما هى صورة الأخلاق عند **الدكتور عبد الرحمن بدوى** صاحب الاتجاه الذى يسميه بالوجودية العربية .

الوجود عند الدكتور بدوى نوعان : **وجود الذات ، ووجود الموضوع** . ولكن الوجود الأصيل بالنسبة الى الانسان على الاقل كما يراه هو وجود الذات ، « حتى اننا ننتهى فى آخر الأمر الى قصر كلمة الوجود على وجود الذات » . ان الشقاق فى طبيعة الوجود يجب أن يعد المسلمة الأولى التى على أساسها يجب أن يوضع فى رأيه كل مذهبه فى الأخلاق . **والحرية هى الصفة الأولى لوجود الذات** .

ويستخلص الدكتور بدوى من مقدماته أن الأخلاق لا وجود لها الا بالنسبة الى وجود الموضوع . لأن فيه يكون « **الاجتماع بين الذوات المختلفة وفيه يكون التصادم بين بعضها وبعض فى سبيل تحقيق امكانياتها ، وعن هذا الاصطدام تنشأ البواعث لاقامة شرعة تنظم ممكنات التحقيق بحيث تسمح فى المثل العليا التى تصوغها أن تهيىء لكل ذات أكبر قدر من الفرصة لتحقيق ما بها من ممكنات** » .

فكيف يكون الواجب هنا ؟ وماذا يعنى الضمير ؟ وما محتوى الفضيلة ؟ وما جوهر الخير ، وما ماهية السعادة ؟ وكيف يقوم العدل ؟ .. أسئلة كثيرة ليس أوضح من كلمات الدكتور بدوى ولا أصرح فى الاجابة عليها . استمع اليه يقول فى وضوح :

« الواجب هو الالتزام الذى يفرضه الغير على الذات المفردة . والضمير هو الشعور الموضوعى المقتحم لحمى الذات . والفضيلة هى خضوع الذاتية لما تمليه الغيرية . والخلق هو التواء الذات على نفسها للانخراط فى سلك الغير والخير هو خارج قسمة الذات على الذوات الأخرى. والسعادة هى التسليم بنضوب الذاتية من عصارة وجودها كيما يصب فى قنوات الذوات الغيرية والموضوعات . والايثار هو استقالة الذات من ذاتها التماسا لوهم الحلول فى الغير ، فلا يكون ثم ذات . والعدل هو التنازل عما لك طمعا فيما لن تنال . والشخصية هى الاندراج تحت العام حتى ينعدم الاستثناء . والمسئولية هى اطراح عبء الاختيار عن النفس لالقائه على الغير . والاخلاص هو أن تنكر وجودك حتى يصير وجود أداة واحالة بعد أن كان وجودا أصيلا . والرحمة هى أن تسلب نفسك وجود الغير باسم اغنائه ».

هذه هى المعانى التى تتضمنها الأخلاق التقليدية كما يراها الدكتور بدوى ، وهى تتضمن فى تصوره قضاء مبرما على الذات ، وعلى الحرية الفردية التى تمثل جوهر الذات ومنبع أصالتها . فكيف يعيد الى الذات جوهرها ؟ وكيف تكون الصورة الأخلاقية للوجودى الحق فى رأيه ؟

« الوجودى الحق هو المتوحد الأكبر الذى لا يحرص على شىء قدر حرصه على المسافات ، وعلى هذا الانفصال الدائم ، على أن يكون استثناء ، بينه وبين القاعدة عداوة مستحكمة فلا سبيل مطلقا الى زوالها . أعدى أعدائه القانون ، وكل ما يسوى بينه وبين الناس على أى نحو كانت هذه التسوية .

« انه الحرية نفسها ، الحرية التى أن اشترطت شيئا فهو الخلو من كل شرط فلا معنى للواجب فى عالمها ، ولا تقييد لمدى انطباقها وانطلاقها .

« انه العقل الدائم ، أيا ما كان نوعه ونتائجه : فان معانى الاثم والصواب كلها لا مفهوم لها فى هذا الباب ، فالفعل هو الغاية ، فلا يتقوم اذن بغيره : فخطيئة الفعل خير ألف مرة من براءة اللافعل » .

ولئن جاز للوجودية أن تستخدم فعل الأمر لقالت : افعل ما شئت ما دام جديدا !

ولك أن تسأل بعد ذلك : أين يمكن تطبيق هذه **المبادىء الخلقية التى يقول بها الدكتور بدوى** ؟ فى أى مجتمع ؟ وهل يمكن أن تقوم للمجتمع قائمة أصلا فى ظل هذه المبادىء ؟ ان كلماته واضحة بذاتها . لا حاجة بها الى تعليق أو تعقيب .

فاذا انتقلنا الى مفكر كبير آخر هو **الدكتور زكى نجيب محمود** صاحب الاتجاه الذى يعرف باسم **الوضعية المنطقية** وجدناه يخرج البحث الأخلاقى من نطاق عمل المفكر أو الفيلسوف . ذلك لأن الفيلسوف فى نظره ينبغى أن تكون له مهمة واحدة هى التحليل اللغوى للقضايا التى يقول بها العلماء . واذا كانت القضية يمكن أن توصف بالصدق أو بالكذب فى حدود المنطق التقليدى فهو يضيف اليها حدا ثالثا طبقا لمنطقه الوضعى وهذا الحد هو « **الفئة الفارغة** » أى العبارة التى لا يمكن وصفها لا بالصدق ولا بالكذب . وهذه القضايا تتضمن بداخلها كل أحكام « القيمة » فالحكم على قيمة ما بأنها قيمة خيرة أو شريرة ، جميلة أو قبيحة ، لا يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب فى رأى الدكتور زكى نجيب محمود . أن نضعه اذن ؟ انه يندرج تحت ما يسميه بالنظرية « الانفعالية » .

والقيمة طبقا لهذه النظرية هى قيمة ذاتية فى صميمها . لأنه لا مقياس لها الا ذات الفرد الذى انفعل بها . والنتيجة التى تلزم عن صميم هذا الاتجاه الوضعى المنطقى هى عدم امكان قيام « المعيار الخلقى » الذى تقاس به الأفعال الانسانية . لا أحد يمكنه أن يخرج بخلاصة تختلف عن هذه الخلاصة اذا ما تتبع المبادىء الفكرية لذلك الاتجاه الوضعى المنطقى كما أوضحها الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه « **خرافة الميتافيزيقا** » وعلى الأخص فى الفصل الأول الذى عقده فى كتابه ذلك من « **معنى الخير والجمال** » .

ومع ذلك فان الدكتور زكى نجيب قد عاد فى كتابه « **فلسفة وفن** » الى الحديث عن « **قيمة القيم** » بطريقة

مختلفة . لعله يتحدث هنا بصفته الشخصية لا بصفته ممثلا لمذهب فكرى معلوم ! •

انه يربط فى مقاله هذا بين « **القيم** و « **فطرة** » الانسان فيقول لنا :

« ما الفضيلة الا السلوك الذى دلت خبرة الانسان فى تاريخه الطويل ــ لا الانسان الواحد الفرد فى حياته القصيرة ــ على انه خير ما يحقق الاهداف ، واذن فالانسان بفطرته يقيس صواب السلوك بمقياس « الخير » الذى يترتب على فعله .. ولو نفذت ببصرك الى أعماق النفوس، لالفيتها على عقيدة راسخة بأنه لا بقاء بغير مجموعة القيم التى ادركتها بالفطرة السليمة حينا ، او بنتث فيها بالتربية القويمة حينا آخر ، فان أعوج السلوك الظاهر عن املاء تلك المعانى الشريفة ، لم يحتج الامر الى تغير فى فطرة الانسان ، بل احتاج الى تربية جديدة تتسق بين الظاهر والباطن ، فيسلك الانسان عندئذ سلوكا سويا يجمع الانسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الاسرة « الواحدة » .

ولكن يبقى بعد ذلك السؤال : ما فطرة الانسان هذه؟ أليست مفهوما غامضا غير محدد ؟ . الا تراننا نعود مرة اخرى الى القيمة « الذاتية » التى لا تضع فى حسابها ذوات الاخرين ؟ وباى معيار نقيس سلامة « الفطرة » او اعوجاجها ؟ وبمعنى آخر أليست هذه « السلامة » موضع نظر طالما أنها لا ترتد الى مثل أعلى مشترك بين اناس معينين فى زمان معين ؟ كان سبارتاكوس على سبيل المثال عبدا فى ظل مجتمع يعتبر العبودية شريعة عدل ، فاذا تمرد سبارتاكوس على مجتمعه العبودى وخاض ثورة ضد مستعبديه ومستعبدى ابناء طبقته .. هل يتفق سلوكه فى هذه الحال مع سلامة الفطرة أم تراه بحاجة الى تربية قويمة تقوم اعوجاجه ؟ ان « **المجتمع** » غائب فى مفهوم الفطرة الانسانية السليمة الذى يقول به الدكتور زكى نجيب محمود • واذا شئنا الدقة فانه المجتمع فى صورته الصحيحة ، صورته التى يتأجج فيها الصراع الحاد بين أقطاب الطبقية المتناحرة .

ويمثل **الدكتور توفيق الطويل** أستاذ الأخلاق بجامعة القاهرة موقفا وسطا بين القائلين بالذاتية المطلقة ، والقائلين بالموضوعية المطلقة . وهو يطلق على موقفه الأخلاقى اسم « المثالية المعدلة » . وهى دعوة تحاول اقامة التوازن بين مذاهب العقليين من ناحية ومذاهب الحسيين من ناحية أخرى . وبمعنى آخر تحاول اقامة جسر لقاء بين العقل والحس ، بين الروح والمادة ، بين الفرد والمجتمع . لنستمع اليه يقول :

« يشارك الانسان النبات فى النمو ، والحيوان فى الحس ، وينفرد دون جميع الكائنات بالعقل ، .. والانسان هو الكائن الوحيد الذى لا يقنع بالواقع ، ويتطلع الى ما ينبغى أن يكون ، يضيق بالسلوك الذى تسوق اليه الشهوات والعواطف ويكبر السلوك الذى يجرى بمقتضى الواجب ، فانا لا نقول للحجر الهابط بفعل الجاذبية الى أسفل : ينبغى أن تتدرج صاعدا الى أعلى ، ولا للوحش الذى يمزق فريسته : ينبغى أن تراف بها وترحم ضعفها .. من أجل هذا كان صعودنا سلم الانسانية أو هبوطنا مدارج الحيوانية ، انما يكون بمقدار حظنا من المثالية التى تعبر عندنا عما ينبغى أن تكونه .

« وتقوم المثالية المعدلة فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقيق يتطلب الالمام بتحقيقه الطبيعة البشرية ومعرفة امكانياتها ، ووضع مثل انسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها ، وفى ظله يسبغ الانسان قواه جميعا ، الحسى منها والروحى ، بهدايه العقل وارشاده ، وتآخى الانانية والغيرية فيزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها ، اذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى اليه وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع » .

ولا ريب ان فكرة التوازن بين الفرد والمجتمع فكرة سليمة فى حد ذاتها . ولكنها تتطلب شروطا يجب توافرها حتى تتحقق ، وحتى لا تصبح ستارا تختفى خلفه اوضاع اجتماعية ظالمة • ان فكرة التوازن بين الفرد والمجتمع يجب ان تسبقها اقامة مجتمع تتوازن فيه اقدار الافراد على أساس سليم ، وتتكافأ فيه الفرص المتاحة لهم . وباختصار مجتمع تكون فكرة التوازن محاولة لتنظيم العلاقة بين أفراد هذا المجتمع من أجل تقدمه وازدهاره .. ولا تصبح محاولة ــ كما هو الحال فى المجتمعات التى تعانى من المسافات الشاسعة بين الطبقات ــ **لتثبيت وتأكيد** هذه الاوضاع الاجتماعية الجائرة .

الحياد بين السياسية والفكر

ويبدو ان فكرة الوسط تلقى قبولا فى هذه الأيام بين عدد من المفكرين فى بلادنا . **فالدكتور يحيى هويدى يعلن** فى كتابه « **حياد فلسفى** » عن امكان قيام « **حياد فلسفى** » يساند من قريب أو بعيد « **الحياد السياسى** » الذى اصبح شعارا لنا ولرابطة الشعوب الأفريقية الآسيوية فى المجال الدولى وليس من شان هذا المقال التعرض لهذا الاتجاه فى كافة مجالاته ولا الحكم عليه أو له فيما يتعلق بتطبيقه فى مبحثى الوجود والمعرفة ، ولكن الذى يعنينا منه فى هذا المجال هو موقفه فى مجال « القيمة » على التحديد . ولقد حدد الدكتور هويدى هذا الموقف بكلمات واضحة حين قال « **اننا نريد أن ننتهى فيما يتعلق بوجود القيم الى فلسفة بين بين : فلسفة حيادية تمنح القيم وجودا يختلف عن هذا الوجود الصورى العقلى الذى نجده عند المثاليين العقليين وعن الوجود المادى الشيء الذى نجده عند الماديين ..**

« ان وجود القيم يحتل مكانا وسطا بين الوجود الصورى والوجود المادى ، أو مختلفا عنهما معا ، ان القيم التى لن تكون تحت رحمة الحرية الانسانية ، على نحو ما يريد الوجوديون أن يصوروها لنا باعتبار ان الانسان عندهم هو خالق القيم والمنصرف فيها ، ولن تكون ــ من ناحية ثانية ــ مجرد صدى ايديولوجى لبعض الوقائع

المادية التى توجد فى أسفل الهوم وتوجد القيم فى أعلاه ، على نحو ما يريد الماركسيون أن يصوروها لنا ، وهى حيادية بهذين المعنيين الرئيسيين ..

حياد بين الفرد والمجتمع ، بين الماهية والوجودية بين الصورة والمادة ، بين اللفظ والمعنى ، بين الشكل والمضمون ، بين الحرية الخالقة للقيم ، والقيم للوقائع — بين الانسان المبدع للقيم ، والانسان الذى يتلقى القيم من الخارج — ويقنع بأن يكون مجرد مسرح تظهر هذه القيم عليه .. تلك هى الأشكال المختلفة للحياد التى تضعها الفلسفة الحيادية نصب عينيها عند تطبيقها فى دنيا القيم.

وأبسط ما يمكن أن يقال للدكتور يحيى هويدى هو استحالة قيام هذا الحياد الذى يدعو اليه •

فدعوة الحياد فى مجال السياسة دعوة مفهومة لها ما يبررها من المواقف العملية والمصالح الاجتماعية والسلام العالمى . ولكن كيف يمكن قيام حياد بين الذات والموضوع ؟ ما معنى هذا ؟ كيف يمكن قيام حياد بين الذات وما يسميه الصورة والمادة ؟ وهل يمكن أن تكون هناك مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة حتى فى حدود المنطق الأرسطالى الشكلى ؟ وهل هناك بالمثل ما يسمى شكلا خالصا بلا مضمون ، أو مضمونا خالصا بلا شكل ؟ كيف يمكن هذا ؟ وأين ؟ .. الحق أن فكرة الحياد فى مجال الفكر والفلسفة والعلوم فكرة متهافتة تماما .. وامتدادها فى مجال الأخلاق يكشف أكثر وأكثر عن تهافتها . فكيف تقوم الأخلاقية على الحياد بين الخير والشر .. وهذا هو مؤدى فكرته ؟ وكيف يكون المنطق السليم هو الحياد بين الصواب والخطأ ؟ وكيف يكون الجمال الحقيقى هو الحياد بين الجميل والقبيح ؟ أليست هذه هى النتائج العملية لهذه الفكرة بصرف النظر عن الصيغ الفكرية اللامعة ؟ .. ثم من قال أن الحياد — حتى فى مجال السياسة يعنى البقاء بمعزل عن الحرب والسلام فى العالم؟ ان حيادنا السياسى فيما نعلم — ليس بهذه الصورة السلبية بل هو فى جوهره تأكيد لجانب السلام وتدعيم لقوى الخير فى العالم . لسنا نظن محاولة الدكتور هويدى الا هروبا من المشكلة الحقيقية التى تعانيها المجتمعات اليوم ، وخلقا لوهم ذاتى لو عرفه فرانسيس بيكون لاضافة بالتأكيد الى الأوهام التى تعوق تطبيق المنهج العلمى !

ولعل الدكتور **عثمان أمين** صاحب كتاب **« الجوانية »** التى يتخذ منها مذهبا ومنهج حياة من أكثر مفكرينا دعوة الى ما يسميه بالاصلاح الروحى . والتغيير الجوانى فى رايه اصعب بكثير من التغيير البرانى . **« لأن الأول منصب على تغيير الأخلاق وتغيير العقبات ، فى حين أن الثانى ينصب على تغيير النظم والمظاهر الخارجية ، اجتماعية** كانت او اقتصادية .. ولكن الا ترانا نعود مرة أخرى الى ذلك التناقض الحاد الذى هو سمة من سمات الفكر المثالى على مر العصور بين المادة والروح ، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة ؟ ان الدكتور عثمان أمين يتخذ على كل حال موقفا واضحا .. الى جانب الروح ، وان كان لم يزل يحتفظ للعقل بموطىء قدم فى ساحته . ولكننا لا نحسب ان المشكلة الاخلاقية فى مجتمعنا تنبع من نقص فى الروح..



مصر شخصية قاهرة

ن . أ . فؤاد

وآخر ما صدر — قبل عام — كتاب يحمل نفس عنوان كتاب الدكتور جمال حمدان ... هذا الكتاب من تاليف الدكتورة نعمات أحمد فؤاد ، وهو يعبر بوضوح عن اتجاه الكاتبة الذى سبق أن ظهر فى كتابات أخرى لها ... هذا الاتجاه هو « الأدب الوصفى » ، نوع من الأدب — أو الأسلوب — يذكرنا « بالأدب الانشائى » الذى عبر عنه المنفلوطى قبل خمسين عاما .

جاء على الغلاف الخارجى للكتاب .

« شخصية قاهرة ، وروح آسرة ، وعطاء لا يضن ، ووفاء لا يمن ، ورجاء لا يخيب . تمضى الدول ، ويذهب أصحابها ، وتظل مصر الباقية ، ، شخصيتها هى هى ، لا تتبدل ولا تتبدد ولا تتحول » .

على هذا النسق يسير الكتاب كله ، وهو بصورة عامة عرض لمشاهد الحضارة المصرية خلال العصور ، وبيان كيف أسهمت هذه الحضارة فى اثراء الحضارة العالمية أولا ، ثم فى بقاء الشخصية المصرية — رغم

بحيث نحتاج الى رحلة فيها وراء الطبيعة حتى نغتسل من ادران المادة .

فربما كنا نحتاج الى شيء مختلف .. هو اقامة العلاقة الصحيحة بين الجانب الروحى والجانب المادى فى الانسان ، وهذه العلاقة لا يمكن ان تقوم الا عن طريق التنظيم الاجتماعى والاقتصادى « البرانى — اذا شاء الدكتور عثمان أمين ! » .

ولعل **الدكتور فؤاد زكريا** قد رد على هذه النقطة ردا واضحا على الرغم من ان كتابه الذى تناول فيه هذه الظاهرة قد ظهر عام ١٩٥٧ . انه يقول :

« كثيرا ما يدعى كتاب يفترض انهم نابهون ، ان **ما ينقصنا فى مرحلتنا الحالية من الحياة ، هو الاخلاق أو القيم الروحية .. فاذا شئنا ان نرد على هذا الزعم قلنا أن مشكلتنا الحاضرة ليست ناشئة من فقدان القيم الروحية ، بل ان هذا النقص فى حقيقته نتيجة وليس سببا ، أعنى أنه نتيجة لافتقارنا الى ضرورات الحياة ، وليس هو علة ما نعانيه فى هذه الحياة من متاعب .**

ويستطرد **الدكتور فؤاد زكريا** فى موضوع آخر من كتابه فيقول :

« التنظيم والتخطيط ضرورة أساسية للمجتمع الصناعى ، ولكنه لا يحل محل الحرية او يقضى عليها بل هو يضمن الحرية ويدعمها ، وان كان يضفى عليها صورة جديدة . فاذا فهمت الحرية فهما ايجابيا . واصبح قوامها العمل والانتاج ، لا التخلص السلبى من الالتزامات ، فعندئذ يصبح التخطيط شرطا من شروطها الأساسية » .

وعند هذه النقطة . ربما أمكن ان نتوقف عن متابعة مسيرنا فى تأمل هذه المفاهيم الخلقية التى تطل على طريق الفكر المصرى المعاصر . ذلك لاننا — فيما يبدو — لن نحظى بجديد . فتلك على كل حال أهم المعالم فى طريقنا الذى سرنا فيه ونحن نعلم على الأقل من البداية أنه ليس الطريق الوحيد الذى يؤدى الى امتحان المفهومات الأخلاقية التى تسيطر على وجداننا ، بل وليس أسلم الطرق ، ولا أقربها الى بلوغ الحقيقة . ذلك لأن مجموع هذه الأفكار لا يدور الا داخل اطار محدود وفى وسط معين يعلو فيه صوت المثقفين .

حسبنا اذن أن نشير فى هذه العجالة الى بعض هذه الأفكار ..

ولكن تسجيلها هنا لا يعنى أكثر من اعادة التأكيد على تلك الحقيقة التى الححنا عليها كثيرا فى هذا المقال وهى **ضرورة العودة من جديد الى المنبع ..** الذى استقت منه أفكارنا ومفاهيمنا واستمدت منه شخصيتنا سداها ولحمتها ولا ريب أن الحصاد الذى تطرحه مجموعة من الدراسات فى تلك الميادين التى سبقت الاشارة اليها ، سوف يكون « المادة الخام » الضرورية لأى توجيه أخلاقى او اية أحكام معيارية تستهدف اعادة بناء الانسان المصرى ، وتفجير طاقاته ، واضاءة وعيه ، وتذكية وجدانه ، وتدعيم قدراته على امتلاك المصير !

امير اسكندر

الأحداث التى المت بها — ثانيا ، وفيما عدا هذا تكاد المؤلفة لا تأتى بشيء جديد .. الجديد — مع التجاوز — تفصيل لما قد يكون أتى موجزا عند آخرين .

قسمت المؤلفة كتابها الى خمسة فصول ، شخصية مصر الفرعونية ، شخصية مصر المسيحية ، شخصية مصر الاسلامية ، شخصية مصر فى الأدب الشعبى ، شخصية مصر فى العصر الحديث .

على ان أهم فصول الكتاب هو الفصل الخاص بشخصية مصر فى الأدب الشعبى ، فقد أوضحت المؤلفة كيف أن الشعب عبر نفسه فى هذا الأدب تعبيرا مباشرا وصريحا بلغة سهلة ، بل انه مصر ملحمة بنى هلال ، نقاها من المظاهر البدوية فيها ... حضرها ، وبدت صورة أبى زيد صورة قائد جيش نظامى ، لا فارسا من فرسان القبيلة ، جعلته يأتى بالخوارق ، محيطا بعدة فنون ولغات وصنائع ، واسع الحيلة كابن البلد .

وأحدث الشعب نفس التأثير فى قصص الفليلة وليلة ، وسيرة الظاهر بيبرس ، وعلى الزيبق ، وسيف بن ذى يزن ... وهناك فنون أخرى خلقها الشعب او اعاد خلقها من جديد ، كخيال الظل ، والموشحات ، والموال .

فى أول الكتاب تقول المؤلفة .

« لقد طوفت فى المكان والزمان أثناء الكتابة ، وكان همى أن أقرأ الأحداث لا أسردها ، وأنفذ منها الى ما وراءها ، مما يدخل فى نسيج الشخصية المصرية عبر التاريخ ، ومع هذا لم أقل كلمتى الاخيرة فى الموضوع ، فهو فى ذهنى أكبر بكثير مما أقدمه اليوم » .

نرجو أن تأتى الكلمة الأخيرة تكثيفا أكثر للفكرة ، وتحديدا أكثر للعبارة ... اضافة الى ما سبق وسبقا الى جديد .

كانت الشخصية المصرية ... والبحث عن الشخصية المصرية مجال اهتمام عدد من المفكرين المصريين، منذ اعتزمت مصر السفر الى العصر الحديث ... من هذا وعليه ، فان صفحات جديدة سوف تضاف الى كتاب مصر .

شخصيتنا في المأثورات الشعبية

رشدي صالح



إن قدرة أهل مصر على استيعاب الثقافة
والحضارة الإسلامية كانت كبيرة وسريعة
لدرجة أنه أصبحت ردود أفعالها في نطاق
العالم الإسلامي كبيرة وبعيدة المدى .

ينصرف حديثنا فى هذا المقال الى ما يسميه علماء الفولكلور بـ « **التعبيرات الروحيـــة** » من الميراث الشعبى – **وهى** – هنا الأدب الشعبى **والعادات والمعتقدات الدارجة** وما يتصل بها من شعائر وممارسات ·

ولما كانت هذه التعبيرات ذات دلالة عميقة ، على الخصائص التى تتميز بها نفسية الشعب ، فقد أطلق بعض علماء أوروبا فى القرن الماضى ، اسم «**علم نفسية الشعب**» على العلم الذى يدرس هذه المأثورات والذى نصطلح الآن على تسميته بـ « **علم الفولكلور** » ·

ويحب الدارسون لهذا العلم أن يقسموا مادته الى فرعين كبيرين : **أولهما** هو تلك الكتابات التى ظهرت ، متفرقة ومنثورة ، فى ثنايا المؤلفات القديمة ،والوسطى اى قبل أن يولد **علم الفولكلور**، وقبل أن تظهر نظرياته ومناهج بحثه ·

أما الفرع الثانى فهو الذى يضم الدراسات التى صدرت على أساس علم الفولكلور ذاته – وهو أحد العلوم الحديثة ، التى ولدت ، ونضجت ، مع ميلاد ونضـــج عدد من العلوم الاجتماعية والدراسات الانسانية الأخرى ·

وبالنسبة لطبائع وعادات المصريين ، سنجد اشارات متفرقة وكثيرة ، عنها فيما كتب المؤلفون والمؤرخون والرحالة العرب والفرس وغيرهم خاصة فى العصور الوسطى ·

لـــكن الاشارات التى ذكرها **ابن خلدون** – فى مقدمته – جديرة بالتنويه ، على نحو خاص لأن ابن خـــلدون ، كان يرتاد دراســـات ، سنعرفها ، واضحة فيما بعد عند علماء الاجتماع ، والانسان الثقافى وعلماء الحضارات والأجناس ·

وقد نلاحظ أن اشارات **ابن خلدون** الى بعض طبائع المصريين وخصائصهم النفســـية ، أقرب ما تكون الى الأحكام الشـــخصية ، التى تتصف بالتعميم من ناحية ، وبالاجتهاد الشخصى ، غير المدعم ، بدراسة المادة اللازمة من ناحية أخرى

ومع ذلك ، فينبغى أن نقف طويلا أمـــام اشارات ابن خلدون ، لسبقها ، ودلالتها ·

ففى الفصول التى عقـــدها عالمنا العربى الـكبير ، عن «**أثر الهـــواء فى اخلاق البشر** » و « **أثر الهواء فى أبدان البشر** » بل وفى فصوله عن أحوال العمران وصنعة الغنـــاء ، ثم أحوال العمران والاعتقاد السحرى المتصل بالتنقيب عن الكنوز المطمورة ، فى هـــذه الفصول نجد أن **ابن خلدون** مشغول بالعلاقة بين « **طبائع الانسان وبنيته الجسمية** » من ناحية و « **البيئة** » المحيطة به من ناحية أخرى ·

ونجد أن هذه البيئة هى **البيئة الجغرافيـــة الطبيعية** ، كما أنهـــا هى **البيئـــة الاجتماعية والحضارية** ·

وعندما تحدث ابن خلدون عن تأثير الهواء فى أخلاق أهل مصر – مثلا – أدرجهم ضـــمن أهل المناطق الحارة والمعتدلة ، الذين تنبســـط الحرارة فى هواء بلادهم ، فتبسط فى نفوسهم نوازع الفرح والخفة ، ويضرب ابن خلدون مثلا على تأثير انبساط الهـــواء على انبساط النفس ، بالسودان ومصر – فيلفتنا الى أن أهل مصر قد غلب « **الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب** » فهم « **لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم** » بل يحصلون على « **عامة مأكلهم من الأسواق** » يوما بيوم ·

وكذلك هو يعزو اعتقادهم الدارج فى وجود الكنوز ويعزو ممارستهم فى باطن الأرض لا لسحر التنقيب عن النفائس الى كثرة الآثار القائمة فى وادى النيل ·

وعلى هذا النحو يحـــاول ابن خلدون أن يستخلص ما يشبه « **الصفات** » العامة للطبائع · من تأثير البيئة الخارجية على النفس ·

وهو يعترض على آراء من سبقه من المؤلفين الذين حاولوا تفسير هذه الطبائع على أساس الصفات

البيولوجية الموروثة للانسان ‧‧ فهو يقول « **وقد تعرض المسعودى للبحث عن سبب خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله فلم يأت بشىء اكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب ابن اسحق الكندى ، ان ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم ‧‧ وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه** » ‧

واذا كان ابن خلدون قد أعطى أهمية خاصة لتأثير العمران والبيئة الجغرافية على أخلاق الناس وطبائعهم فان دراسة المأثورات الشعبية ، بقصد التعرف على هذه الطبائع ، تبدأ من طرف آخر ‧‧ هو الفحص عن « **المادة** » المجموعة والمكتوبة أو المسجلة أو المطبوعة من نماذج فن القول ، ثم الكتابات التى تصف أحوال الناس فى حياتهم اليومية ، وتصف طبائعهم ، ومعتقداتهم الدارجة ـ التى تمثل تصورهم الدارج أيضا لمشكلات الانسان وموقفه من بدء الحياة وانتهائها ومن أسرار الطبيعة والكون ‧

وصف الأوروبيين للطبائع المصرية

ولهذا السبب ، تكتسب الكتابات المنشورة فى الثلثمائة سنة الأخيرة أو نحوها أهمية خاصة ‧

ونقصد بهذه الفترة ، تلك التى شهدت ما نسميه بتطلع علماء أوروبا ورحالتها وكتابها الى حياة الشرق ‧‧ وهو التطلع الذى يحدثنا عنه **جان مار كاريه** فى كتابه « **الرحالة ‧‧ والكتاب الفرنسيون فى مصر** » فينبهنا الى أنه ظهر جليا حوالى عام ١٦٦٠ ثم اشتد واتصل منذ النصف الثانى للقرن الثامن عشر ‧

وأيا كان الأمر ، فقد أذاعت المطبعة فى أوروبا ـ فى القرن الماضى ـ عشرات من الرسائل والمؤلفات التى تصف عادات أهل مصر ومعتقداتهم الدارجة ، أو التى تضم نماذج من أقوالهم الشعبية ، أو تلك التى تصف ممارساتهم فى المناسبات الاجتماعية والزراعية والاعتقادية المختلفة ‧

ويكفى أن نشير هنا الى رسائل من مصر » لكلود ايتين سافارى و « رحلة فى سوريا ومصر » لفولنى ، ثم كتاب « الأمثال العربية أو عادات وطبائع المصريين المحدثين ، موضحة من أقوالهم السائرة الجارية فى القاهرة » لجون لويس بوكهارت ثم كتاب « وصف لعادات وطبائع المصريين المحدثين » لادوارد ويليام لين الذى اعتبره ستانلى لين بول « أكمل صورة كتبت حتى الآن عن حياة شعب من الشعوب » ‧

والحقيقة أن المراجع السابقة ، تستكمل أهميتها ، حين نضع فى اعتبارنا تلك الفصول التى كتبها علماء الحملة الفرنسية وضموها فى « **وصف مصر** » وذكروا فيها خصائص الحياة المصرية كما شاهدوها ‧

ومن الواضح أن ادوارد ويليام ـ مثلا ـ قد اطلع على فصول الموسوعة الفرنسية لانه انتقد بعضها ، وأبدى اعجابه ببعضها الآخر ‧

وكانت تلك المراجع جميعها ، تغطى مرحلة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ـ وهى المرحلة التى واجه فيها العقل الأوروبى ميراث المصريين الدارج مع حياة كل يوم ـ ليتصل بعد ذلك ، فى شكل كتابات مختلفة ، واهتمامات متباينة ‧

وبين يدينا كتاب كلوزنجر الذى أمضى السنوات ما بين ١٨٦٣ و ١٨٦٩ ثم ١٨٧٢ الى ١٨٧٥ ـ فى ميناء القصير وكان ميالا الى التنقيب عن العادات المترسبة من الماضى القديم ‧‧

وقد جمع كلوزنجر ملاحظات كثيرة عن عادات السكان فى منطقة قنا والقصير ‧

وحاول أن يطبق على أهل قنا نفس الطريقة التى اتبعها ويليام لين فى حديثه عن أهل القاهرة ‧ وأما كتاب كلوزنجر فهو « **مصر العليا : أهلها وحاصلاتها ـ تقرير وصفى عن العادات والطبائع والصنائع والخرافات الخاصة بأهل وادى النيل ، والصحراء ، وسواحل البحر الأحمر** » ‧

واذا كان كتاب ادوارد وليام لين حلقة مكملة لفصول وصف مصر ، فان كتاب كلوزنجر أدنى مستوى من أن يكون حلقة مكملة لكتاب ويليام لين ‧

وهناك كتاب آخر يهمنا هو « **فلاحو مصر العليا : حياتهم الدينية والاجتماعية اليوم مع اشارة خاصة الى الموروثات الباقية من العصور القديمة** » ‧

وهذا الكتاب لونيفريد بلاكمان وقد ظهر عام١٩٢٧ باللغة الانجليزية ثم ظهرت ترجمته الفرنسية بعد ذلك ‧

وكانت الآنسة بلاكمان مؤلفة الكتاب قد درست علم الانسان فى جامعة اكسفورد ، ثم راحت تقضى ستة شهور من كل سنة فيما بين ١٩٢٠ و ١٩٢٧ ـ وسط الفلاحين فى الصعيد ، ترصد عوائدهم ومعتقداتهم ، يعاونها فى ذلك أخوها أ‧م‧ بلاكمان وقد كان عالم آثار يقيم فى تلك المناطق ‧

وتشتمل مكتبة الجمعية الجغرافية بالقاهرة على رسائل مختلفة ، وضعها أوروبيون زائرون أو

مقيمون في مصر ، وتناولوا فيها المعتقدات الدارجة ، أو العادات والطبائع .

الموروثات الفرعونية وتأثيرها

وأكثر هذه المؤلفات جميعا ــ ان لم تكن كلها ــ تبرز الموروثات المتخلفة في ثقافة الانسان المصري المعاصر ، من الأزمان الغابرة خاصة من عصور الفراعنة .

وتكاد كلها تجمع على أن نفسية الفلاح المصري الحديث ، أشبه الأشياء بنسخة مرئية ، مطبوعة من أصل قديم هو النفسية الفرعونية ــ

بل لقد ذهبت اللادى ووف جوردون الى القول بأن الانسان المصري عبارة عن قشرة ، تغلف طبقات بعضها فوق بعض ، لكن الطبقة الأساسية ــ أي الجوهر ــ هي فرعونية .

وسنرى كيف أن هذا القول الغالب على نظرة الرحالة والمؤلفين الأجانب ، لا يقوم على أساس الدراسة العلمية الدقيقة ، وعلى الأخص لا يقوم على أساس دراسة الموروثات بواسطة علم المأثورات الشعبية .

ومن المتفق عليه الآن ، أن **أنماط الثقافة الشعبية** ، تجتاز في تاريخها الطويل ، مراحل من النمو ومراحل من الضمور ، ومراحل من التغير .

وما نسميه بالموروثات الفرعونية في ميراثنا الشعبي ــ هو أيضا ما يسميه علماء التراث الشعبي ، بالبقايا المترسبة أو المتخلفة من الماضي القديم في ممارسات الحياة الجارية .

وما من أمة الا وتمارس قدرا ، كثيرا أو قليلا ، من بقايا ثقافاتها الدارجة القديمة . بل ان أهل البلاد الصناعية المتقدمة ، يمارسون في حياتهم اليومية بعضا من هذه الرواسب القديمة .

وقد ظهرت ــ في القرن الماضي ــ نظريات ، تبالغ في « **حجم** » و « **نقاء** » و « **تأثير** » هذه البقايا المترسبة . ومن ذلك مثلا ــ ما رآه أصحاب المدرسة المشرقية الآرية ــ الذين بالغوا في حجم العناصر السنسكريتية الموجودة ــ أو التي لها شبيه ــ في ثقافة الأمة الجرمانية .

وقد حملهم هذا الظن الى أن يردوا الثقافة الجرمانية الدارجة ــ أو أن يردوا الكثير من فقراتها الاعتقادية والقصصية ــ الى مواطن هندية .

ثم انشغل العلماء لمشكلة هجرة العناصر الثقافية . والعلاقات بين البيئات الثقافية المتجاورة ، وكذلك العلاقات بين ما نظنه بيئة ثقافية دارسة وبيئة ثقافية حية جارية في حياة كل يوم .

وكان لابد من أن تظهر مدارس فولكلورية أخرى ، تناهض المدرسة الشرقية ، وتقدم مناهج ونظريات قائمة على فحص المادة المعاشة ــ أي الجارية في الاستعمال ــ ثم الاستدلال منها على ثقافة البيئة الشعبية التي أفرزتها .

الميراث الاسلامي المصري

وفي حالة المأثورات الشعبية المصرية ودلالاتها على النفس المصرية ، ينبغي لنا أن ندرس نماذجها الحية ، ثم نفحص عنها ، في اتصالها أولا بالثقافة العربية الاسلامية الرفيعة والدارجة ، ثم نستقصي ما نسميه ببقايا الموروثات القديمة ، بدون أن نبالغ في حجمها أو نقائها أو تأثيرها .

والسبب في ذلك **أن الفتح العربي لمصر ، قد أحدث تغيرا شاملا ، وعميقا ، ومتصلا** ، في حياة الانسان المصري ، حين أتاحت الظروف التي جعلت **اللغة العربية ولهجاتها** ، وسيلة التخاطب الرسمي ، والتعامل اليومي ، ووسيلة التعبير عن النفس في أدق الأمور وأجلها .. وكذلك حين أفاض هذا الفتح العربي على مصر ، **فلسفة دينية كاملة** ، تختلف في جوهرها ، وعناصرها ، عن التصور الفرعوني القديم . وكذلك حين أتاحت الظروف أن تفد الى مصر **هجرات عربية نشيطة ، وان تؤثر بالمخالطة والتزاوج الخ** ، في بنية الانسان المصري ، وفي تصوراته ، وعلاقاته بالآخرين .

لكننا نعرف أن أحد قوانين العناصر الثقافية الدارجة ، أن الممارسات تعيش أزمانا أطول بكثير من المعتقدات التي كانت مرتبطة بها .

وكذلك فالأقوال ، قد تحمل معاني كان لها **أصل قديم اعتقادي أو اسطوري ، ثم نسي هذا الأصل ، واستخدمت في غير غرضها القديم** ، بهدف ارضاء حاجة عملية أو ضرورة أخلاقية في حياة من يستخدمون المثل أو الحكمة أو الحكاية أو النادرة أو غيرها من هذه الأقوال .

وكما أنه من المهم أن نضع دلالة القول الأدبي الدارج في اعتبارنا ، فمن المهم كذلك أن نضع في تقديرنا ، **غرضه : تعليميا كان ، أو غير تعليمي .**

وبمعنى آخر ، لابد لنا ، من أن نضع في تقديرنا وظيفة القول الأدبي الدارج ــ لأن الكثير

من الفنون الشعبية له غرض استعمارى او نفعى •

وهكذا فنحن لا ننفى وجـــود بقايا موروثات قديمة فى مأثوراتنا ، لكنا لا نسلم بأن هـــذه الموروثات هى جوهر هـــذه المأثورات • ذلك أن التغيير الشامل واليومى الذى أفاضته الحيـــاة العربية الاسلامية على مصر ، قد شكل روحهـــا تشكيلا ثقافيا جديدا ، كما أن أساليب التعامل والعلاقات وضوابط الأخلاق والاعتقاد والسلوك الخ قد أصبحت اسلامية عربية •

أو قل أنها أصبحت اسلامية عربية مصرية ـ ذلك أن قدرة أهل مصر على اســـتيعاب الثقـافة والحضارة الاسلامية • كانت كبيرة وسريعـــة ، لدرجة أن اصبحت ردود افعالها ـ فى نطاق العالم الاسلامى ـ كبيرة وبعيدة المدى •

ومن العبث أن يظن احـد ان بقايا الموروثات الفرعونية مثلا ، بقايا « نقية » فالثابت علميا ان كل الموروثات تتعرض للمزج والتحريف والتغيير • وكل ما يمكن استخلاصه من دراستها والمقارنة بين عناصرها الجارية فى الاستعمال ، واشباهها فى التاريخ القديم ، هو أن يتتبع الدارس عمليـــات تحول أنماط الثقافة الشعبية عبر العصور •

فما هى ملامح الشخصية المصرية كما نلقاها فى المأثورات الجارية فى الاستعمال •

السلطة والعرف

سنبدأ النظر ـ الى الشخصية المصرية من خلال مأثوراتها الدارجة ـ بأن نشير الى دلالة هذه المأثورات بالنسبة للسلطة الاجتماعية والروحية ـ ثم بالنسبة للعرف أو قواعد التعامل غير المعروفة •

ونلاحظ أن أكثر أقوالنا الدارجة ، تســـلم بفعالية هذه السلطة الاجتماعية أو الروحيـــة فى الحياة الفردية والحياة العامة •

وأصحاب هذه السلطة ـ فيما تقول الأمثال والأقوال السائرة ـ **يتصفون بوفرة المال أو قوة العصبية أو عراقة الأصل ، أو تقدم السن ، وكثرة التجارب ، أو قوة الفروسية أو شفافية الروح •**

وهم بســـبب هـذا الامتيـــاز الاجتمـــاعى أو النفسى ، مقدمون ـ طبقا للعرف ـ على سائر الناس • فينبغى أن يرجع اليهم فى الأمور ، وأن يقتدى بهم ، وأن تفرد لهم مواضع التقديم والاحترام فى المجـالس • وأن تبـــاشر معهم عادات تدل على التوقير والاعتراف لهم بهذه المكانة •

ومن هنا تقول الأمثال

« حكم البلد على تلها »

أى أن السلطة فى القرية انما تكون لأصحاب هذه المكانة الاجتماعية أو الروحية •

ثم تقول الأمثال :

« اللى مالوش كبير يشترى له كبير »

لأن الجماعة الشعبية • لا تتصور وجودها بغير أن يكون فيها أصحاب السلطة الروحية والاجتماعية التى أشرنا اليها •

ولا يقلل من هذه الحقيقة ، ما نسميه من نقد أو تشريح ، لسلوك نفر من أصحاب الســـلطة الاجتماعية أو النفسية •

واذا كانت جماعة أهل القرية ، فى حاجة الى أصحاب السلطة الاجتماعية والروحية ، فان أهل العائلة فى حاجة الى **سلطة الاب ـ أو من يقوم مقامه من دمه •**

وأهم علاقات الانسان بالآخرين ـ سواء تلك التى تنشـــأ من الزواج ـ أو التى تقوم من خلال المعاملات ـ تعتمد كذلك على ســـلطة القرابة أو سلطة الجوار •

ويحتـــل بناء الأسرة ، مكان الصـــدارة فى مأثورات العامة الخاصة بدورة الحياة : الميـــلاد والزواج والوفاة •

ويحتل العرف والعادة ، من مراسم الزواج ، مكان الصدارة أيضا •

أما العرف ، فيقضى بتفضيل **الزواج من الداخل على الزواج من الخارج** • ويرتب لأبناء العم ـ حقوقا أكثر مما يرتبها لأبناء الخال •

والمثل الشعبى يقول :

« آخد ابن عمى وأدارى فى كمى »

أى أفضل الزواج منه ولو أصبحت فقيرة أدارى نفسى فى ظل كم قميصى •

ثم هو يقول :

« ابن عمها ينزلها من الهودج »

أى أن له حق الاعتراض على زواجها ـ **حتى ولو** كانت فى طريقها الى بيت الزوجية • وبالطبع ، تتصل هذه القواعد ، بالعرف الخاص بعلاقات الدم ، **فالأب وأبناؤه ، والعم وأبناؤه ، هم المسئولون عن توثيق علاقات الدم (الأبوى) وهم كذلك المسئولون عن صيانته والثأر له •**

ويأتى بعد علاقات الدم الأبوى ، علاقات الدم الأمى •

ثم الغرباء ، ممن يكونون اكفاء لهذه العلاقات •

وبمعنى آخر ، يغلب على تصور الفلاح المصرى ، للسلطة الروحية والاجتماعية ، **انه تصور هيراركى** أولا ، ثم هـــو تصـــور **نابع من الحق الأبوى أو السلطة الأبوية** •

وعندما أنشأ الخيال الشعبى حـــكايات الجان والخوارق والخرافات ، كان لا مفر له من أن يسكب هذا التصور البشرى ، على مجتمع الجان ، وأصحاب القوى الخارقة ، فيجعله مجتمعا محكوما بالسلطة التصاعدية ونابعا كذلك من السلطة الأبوية •

لكن العرف ـ وقواعده ـ تمتد كما قلنا الى المعاملات والعلاقات الواسعة ، الجـارية فى كل ناحية من نواحى الحياة اليومية •

ونحن نعرف أن للعرف ، جانبـــا « ملزما » أخلاقيا ، أو أن فيه نوعا من **القسر الاجتماعى** • الذى تمارسه مجمـــــوعة أهل القرية أو أعضاء الأسرة ، على من يخرج عليه •

ويذهب علماء تاريخ القانون الى أن ممارسـة القسر ، وتقنينه تلقائيا ، كانا أقدم من ممارسته وتقنينه فى ظل التشريعات الموضوعة •

ويقوم القسر هنـــا على « **التخويف والزجر والتوبيخ والضغط** من ناحية أو يقوم على **التجنيد لدرجة حمـــل « الانسان** على احتـــذاء **المثل أو القدوة** » •

ونحن نعرف أن « **الكلمة** » لها تأثير الفعـــل ـ ان لم يزد عليه ـ فى الظن الشعبى •

فاذا قال مثلنا الشعبى « **الراجل يتربط من لسانه والثور من رسنه** » فان نفس المعنى نلقاه فى مأثور **الرومان** Cornu Bas Capitur Voce Ligature Homo وفى مأثور **الفرنسيين** On Lie Les Boeuts Par Cornes et Les Homme Par Les archaique ذلك أن التعامل بين الناس قائم فى العرف الشعبى على الارتباط بكلمة أو وعد •

وعلى هذا الأساس ، يزيد القاء الكلمة المقدسة أو القسم ، من الزام الوعد لمن بذله •

واذا كان ميثاق التعامل ـ هو الكلمة ـ واذا كان رباطها المقدس ، يضاعف من قوة الزامها ، فان الميثاق المعروف فى المأثورات الشعبية بين الانسان والجن ، أو بين الانسان وأى من أصحاب القـوة الخفية الخارقة ، انما يقوم أيضا بالكلمة ، ويضاعف الزامه بالكلمة المقدسة أو القسم •

الزام ضوابط السلوك

وفى ظل هذا كله ، تبدو آثار الأقوال التى تنظم السلوك ومنها مثلا ـ أقوال احترام السن •

ـ احترم أبوك ولو كان صعلوك

ـ واحترم كبيرك يحترمك صغيرك

فالتوقير للســــن ، هو أيضا ، توقير للخبرة والحكمة • وهو كذلك متصل بتصور ما أشرنا اليه عند الحديث عن السلطة الاجتماعية والروحية •

وتوصى الأمثال خيرا بالجار وقد تصبح بعض هذه الأمثال قاعدة سلوكية وقاعدة فى التعـــامل أيضا •

ومن ذلك ما تقوله الأقوال السائرة

ـ احسن لجارك ولو اساءك
ـ اختار الجار قبل الدار
ـ النبى وصى على سابع جار
ـ الجار أولى بالشفعة •

ويقودنا هـــذا الى أن نشـــير الى أن مجتمع الفلاحين ، هو مجتمع الحياة المتداخلة ، والصنائع التى يعتمد بعضها على بعض مباشرة ، والعلاقات اللاصقة التى تظهر ردود أفعالها مباشرة أيضا •

لذلك ، تذيع فيه الأقوال التى ذكرناها كما يذيع فيه « التوصى » بالتساند والتعاون وبسط النفس للآخرين فنحن نسمع •

ـ اذا شفت زادك متاكل هنى فيه
ـ واللى ياكل لوحده يزور
ـ واللقمة الهنية تكفى ميه
ـ وايد على ايد تساعد
ـ وايد على ايد ترمى بعيد
ـ والايد الواحدة ما تسقفشى •
ـ ومن قدم السبت يلقى الحد قدامه
ـ وخادم الناس يلاقى الناس خدامه •

وليس مرد هذا السخاء النفسى أن المصريين أهل طيش وخفة كما ظن بعض القدامى ، انمـــا سبب ذلك طبيعة الحياة التى تقوم على التساند فى الريف •

ولهذا نفهم دلالة القول المأثور :

ـ حبيب ماله حبيب ماله وعدو ماله عدو ماله

فليس المقصود ، هو تحبيذ السفه بل المقصود هو الكرم ـ وهو صفة الفلاح المضياف ـ التى يمكن ارجاعها الى ما اشتهرت به مصر من ســـماحة فى رزقها ، وما كانت تقتضى ظروف حياة الفلاحين من تنظيم لاستقبال الضيوف والغرباء •

ولا أدل على ارتباط هذه العادات ، بنوع حياتهم ، من اعتبار الهدايا والنقوط ، دينا واجب الأداء ، بل لقد يدونه « **أهل النوبة** » فى دفاتر خاصة ، ينبغى الرجوع اليها عند الوفاء بهذا الدين •

شدة الارتباط بالماضى

واذا كانت العلاقات القائمة على الحق الابوى – داخل العائلة – والعلاقات المرتبطة بالسلطة الاجتماعية والروحية فى مجتمع القرية ، هى الاطار العام ، الذى يدرج فيه الفلاح – فان ارتباط الفلاح بأرضه ، وبيته ، وقريته ، هو الوازع النابض للكثير من أقواله ، وعاداته ، وسلوكه •

ومن هنا كانت بكائيات المفقودين والغرباء والمسافرين الى بعيد ، فرعا من شجرة البكائيات الجنائزية •• ليس فقط من حيث « القالب » الشعرى والغنائى ، بل من حيث الكثير من المعانى والصور البلاغية •

وهذا الارتباط الوثيق بالارض والقرية ، متصل – بلا نزاع – بارتباط الفلاح بالماضى • فكما انه يوقر ما قاله الذين سبقوه الى الحياة ، ويوقر حكمة الشيوخ ، فانه يتعظ بالتاريخ كما تحفظه الذاكرة الشعبية ، ثم هو يطل على الماضى ، بتقديس أكبر بكثير من اطلاله على الحاضر والمستقبل •

وما دامت دورة حياته ، فى داخل الأسرة ، ومجتمع القرية ، تكاد تكون مكتفية بهما ، وما دام ميراثه من الماضى ومن مسلماته ، أكبر من تطلعه الى المستقبل ، **فان موقفه من كل جديد يشوبه الحذر والمداراة وكتمان الرأى الحقيقى •• فالفلاح الذى يتمثل بالقول السائر « اللى مالوش قديم ملوش جديد » و « اللى تعرفه أحسن من اللى ما تعرفوش »** يعبر بمثل هذه الأقوال ، عن حذره من كل جديد ، سواء كان معنى أو شيئا أو شخصا غريبا •

والمعرفة هنا ، تنصب أيضا على الالفة والاعتياد •• فما لا يألفه الفلاح ، وما لا يعتاده ، يحفزه الى النفور منه •

بل ان اغتراب أشخاص من القرية ذاتها ، قد يضعهم فى صف الذين يحاذرهم الفلاح •

وفى عادات الزواج عندنا ما يمكن تفسيره ، بأنه يعبر عن الحذر أو الخوف من الغرباء • فالعادة التى تقضى بأن يحمل العريس عروسته ويعبر بها عتبة باب بيته ، قد فسرها دارسو أنظمة الزواج ومنهم **ويسترمارك** بأن غرضها هو الا تدوس الزوجة – الغريبة الى أن يدخل بها الزوج – على مكان تسكنه أرواح الموتى من العائلة •

وفى النوبة لابد من فصد دماء العريس والعروسة ومزجهما معا ، ويقال فى تفسير ذلك ، انه « **تمثيل لمزج هذه الغريبة داخل العشيرة** » •

وتعتبر الفترة التالية للزواج – والتى قد تمتد الى ٤٠ يوما – هى الفترة الحرجة التى قد يصاب فيها العريس أو العروس بسوء من القوى الخفية المترصدة والكارهة أيضا للغرباء • وأيا كان الأمر ، فان **شعائر الانتقال من** مكان الى مكان ، **وشعائر الارتباط** بين أعضاء الأسرة وآخرين لم يعيشوا داخلها ، تؤكد هذا الحذر من الغرباء •

وفى بعض قصص الف ليلة ، نجد أن **العين الزرقاء** فى وجه الشخص الغريب هى عين شريرة مشئومة • ونفس الفقرة تلقاها فى مأثورات أمم أخرى – ومنها أمم البحر الأبيض المتوسط – وقد ذهب العلامة الأمريكى **هجارد كراب** الى القول بان سبب كراهية سكان البحر الأبيض للعين الزرقاء ، متخلفة من تلك العصور التى كانت فيها قبائل الشمال ذات العيون الزرقاء تغير على مناطق البحر الأبيض وتعمل فيها التدمير •

الصراع بين الموروثات القديمة وأنماط الثقافة المكتسبة الحديثة

واذا كان بعض الذين درسوا تأثير الحضارة الصناعية على أنماط السلوك الشعبية ، قد لاحظوا أمرين : هما فداحة انتشار هذا التأثير على «**السطح**» أول الأمر – ثم استمرار التصورات السابقة أو القديمة ، « **راقدة** » فى أعماق النفس ، كأنها تتحين الفرص للانفجار فى أوقات الأزمات والأوقات العصيبة ، فان النفس الشعبية ، فى تلك المناطق ، تعيش على صراع مستمر بين الموروثات وقيم التغيير – أو قيم الثقافة المكتسبة حديثا •

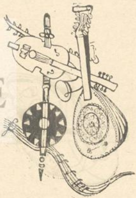
لكن نفسية الفلاح المصرى – حتى الآن – لم تدخل بعد فى عاصفة هذا الصراع ، لأن أكثر قرانا الأربعة آلاف ، لم تزل تمارس حياة ورثتها منذ أجيال وأجيال ، ولم تزل مناطق واسعة فى الصعيد – وعلى الأخص كل الضفة الشرقية للنيل – قادرة على أن تعرض بين أيدينا ، نماذج العادات والطبائع التى ورثناها عن أجدادنا ، ونماذج قواعد الأخلاق والعرف ، التى انتقلت عبر تاريخ طويل •

وكثير من هذه النماذج وتلك ، يدلنا على أن جوهر نفسية الفلاح المصرى – جوهر اسلامى مصرى ، وان البقايا المترسبة فى وهمه أو ممارساته من مصر الفرعونية قد فقدت وظيفتها منذ زمن بعيد ، واختلطت مدلولاتها ، بما وفد على حياة مصر من ثقافات ، وما نشأ بين جنباتها من عناصر ثقافية ، وما امتزج – خلال تاريخها الطويل – من خلق وابداع ، وتجديد بطىء •• ومحافظة أو ميل الى المحافظة كثير •

رشدى صالح

● ترجع أول دعوة للاهتمام بجمع الموسيقى الشعبية فى بلادنا الى الثلاثينات من هذا القرن ، وهى دعوة وافدة من الخارج ، ولذلك فانها لا تعبر عن حاجة نفسية أو اتجاه ثقافى أو قومى فى حياة المجتمع المصرى .

موسيقانا الشعبية : إلى أين ؟



د . سمحه الخولى

ان البحث فى سمات الشخصية المصرية ، كما تتمثل من خلال الموسيقى الشعبية المصرية ، **ضرورة قومية وثقافية** ، فمثل هذا البحث من شأنه أن يلقى الضوء على جوانب نفسية وجمالية من مزاج الشعب المصرى لا يمكن فهمها او التغلغل الى أعماقها بغير هذا البحث .

ولكى نصل الى استقرار بعض الملاحظات عن ملامح الشخصية المصرية موسيقيا ، فلابد أن

تتوفر تحت أيدينا حصيلة من الوثائق الصوتية والمدونة للموسيقى الشعبية المصرية ، حصيلة تكفى لاعطاء صورة شاملة لكل جوانب هذا التراث الحافل الذى عاش فى ذاكرة الشعب عبر القرون . ولكن ما هى الحصيلة الفعلية المتاحة اليوم من وثائق الموسيقى الشعبية وما هى قيمتها العلمية ؟ وهل بلغت من الشمول والتكامل حدا يحمى الدارس من التردى فى أحكام جزافية عامة ؟ .. هذه الأسئلة الجوهرية هى التى نحاول أن نجيب عليها هنا بشيء من التفصيل فى **عرض نقدى عام لحركة جمع الموسيقى الشعبية المصرية** ، وماحققته حتى الآن ، وهو عرض من شأنه أن يمهد الأساس الفكرى العام لحركة الاهتمام بالموسيقى الشعبية، كما أنه يطلع القارىء على أبعاد المادة الموسيقية المتاحة للدراسة واستخلاص النتائج عن الشخصية المصرية .

القيمة الحضارية للموسيقى الشعبية

كان انشاء وزارة الثقافة لمركز الفنون الشعبية عام ١٩٥٨ أول اعتراف رسمى باتجاه عام ظهر فى الحياة الثقافية المصرية ، مقترنا بفترة التحرر السياسى ، وهو الاتجاه الى **تأكيد القيمة الحضارية للفنون الشعبية المصرية** . ولكن هذه الخطوة الرسمية سبقتها جهود عديدة من أفراد وهيئات هى التى مهدت الأرض لهذا الانشاء وهيأت الأذهان للوعى **بقيمة الفنون الشعبية عامة والموسيقى الشعبية بصفة خاصة** . وفى مجال جمع الموسيقى الشعبية لا نستطيع أن نغفل الجهود التى بذلت قبل انشاء مركز الفنون الشعبية فى تتبعنا لتاريخ حركة جمع الموسيقى الشعبية المصرية باعتبارها مرحلة من المراحل الأولى التى مرت بها تلك الحركة .

كان المؤتمر الدولى للموسيقى العربية ، المنعقد فى القاهرة عام ١٩٣٢ أول ناقوس يدق معلنا أهمية الموسيقى الشعبية المصرية ، وكانت احدى لجانه السبع مخصصة لمهمة « **التسجيل** » وكان هدفها الرئيسى تسجيل النماذج القيمة من الموسيقات التى عرضتها فرق الدول المختلفة على المؤتمر . غير أن لجنة « التسجيل » بالمؤتمر المذكور لم تقتصر على هذا الهدف بل عكست الاتجاهات العلمية الأصيلة لبعض اعضائها من زعماء دراسات الموسيقى الشعبية فى الغرب فى هذا القرن ، اذ كان رئيسها الدكتور **روبرت لاخمان** Lachmann (من كبار علماء الموزيكولوجيا) وكان من أهم أعضائها المؤلف الموسيقى والعالم المجرى **بيلا بارتوك** زعيم حركة جمع الموسيقى الشعبية المجرية فى هذا القرن ، كما كان من بين أعضائها المصريين والشرقيين **راغب مفتاح ، وحافظ عوض ، ورءوف يكتا** . وقد جاء تقرير لجنة التسجيل ممثلا للبادرة الأولى فى حركة الاهتمام بالموسيقى الشعبية المصرية ، التى لم تكن تحظى بأى ذكر فى كتب الموسيقى العربية (اللهم الا ماجاء فى كتابات بعض الأجانب الذين زاروا مصر فى القرن الماضى من أمثال **فيوتو وادوارد لين** ومن اليهما) . وسنورد هنا مقتطفات من هذا التقرير التاريخى لطرافتها ، ولدلالتها على الزاوية التى نظر منها المؤتمر الى الموسيقى الشعبية المصرية : « وقد عملت اللجنة باقتراح الأستاذ **فون هورنبوستل** فقررت باجماع الآراء عظم الأهمية التى تستفاد من الموسيقى الريفية ومن الأغانى المرتبطة بالحياة العامة ، فانه بجانب الموسيقى المهذبة للمدن ، توجد موسيقى أخرى أسهل منها ، هى موسيقى الفرق الريفية أو القبائل



الرحالة أو أغانى أفراد غير موسيقيين مرتبطة بأعمالهم (أغانى أوقات العمل ، وأغانى الملاحين وأغانى الباعة) وهذه الأغانى معروفة ، وهى فى التطور السريع الحاضر معرضة للضياع . **وان أهميتها لا تنحصر فى انها من الأغانى الأهلية المتواترة ، اذ أن طابعها القديم غير المألوف قد يهدينا الى فهم الموسيقى القديمة** (الكلاسيكية) ويمضى التقرير مبينا أن هذه الألحان الساذجة كثيرا ما تكون مصدر الالهام الفنى ويدلل على ذلك بموسيقى موسورسكى ورمسكى كورساكوف وسترافنسكى فى روسيا ، وآلبينز ودى فالا (دى فاليا) فى اسبانيا ، ويذكر التقرير كذلك ان :

« البحث عن هذه الموسيقى فى الأرياف وبين القبائل الرحل يفضل البحث عنها فى الطبقات السفلى للمدن » .

ولكى يكون البحث عنها فى الأرياف خاضعا للأسلوب العلمى تقدم لجنة التسجيل للمؤتمر ملحقا تبين فيه الطريقة المثلى التى يجب اتباعها فى الجمع ولا سيما فى القرى وبين القبائل ، وتوضح مختلف أنواع الأغانى الشعبية مناسباتها وخير الأسئلة التى يمكن توجيهها ، كما يبرز الملحق اهمية أن تضم الوفود المرسلة الى القرى والقبائل اخصائيين يعرفون اللهجات المحلية والشعر وأنظمة الاحتفالات واجناس ساكنى المناطق التى تزورها الوفود ، كما نص التقرير على تفاصيل المعلومات التى ينبغى أن تحتوى عليها بطاقة التسجيل عن شخصية القائم بالأداء الموسيقى وسنه ومهنته ومسقط رأسه ، ووصف للآلات الموسيقية وطريقة عزفها ، ونوع الأغنية وارتباطها بالعادات أو المناسبات ومدى قدمها والى غير ذلك من المعلومات الأساسية التى لا غنى عنها لأى عملية تسجيل دقيقة .

وبهذا العمل وضعت لجنة التسجيل بالمؤتمر اللبنة الأولى فى بناء جمع الموسيقى الشعبية المصرية ونشرت باللغة العربية (**كتاب مؤتمر الموسيقى العربية**) أول المبادىء العامة فى هذا الصدد ، اما من الناحية التطبيقية فان أعمال لجنة التسجيل لم تبرز الموسيقى الشعبية المصرية بالوضوح الكافى والمتفق مع هذه المبادىء النظرية الهامة ، فمن بين القوائم الطويلة للاسطوانات التى قامت اللجنة بتسجيلها فى مناسبة المؤتمر ، نجد نصيب الموسيقى الشعبية المصرية من تلك القوائم المسهبة محددا ببضعة وعشرين قطعة لا تمثل الغناء الشعبى المصرى الا تمثيلا جزئيا ، اذ تنحصر فى بعض مقطوعات من « **المغنى البلدى** » (من أحد مشاهير المغنين المحترفين) وغناء العوالم والطبل البلدى وأغانى عرب الفيوم (منها أغانى الصيادين واغانى الفلاحين لجلالة الملك ! ..) ونماذج من الزار المصرى والسودانى . ومما يحمد للجنة التسجيل بالمؤتمر اهتمامها بالموسيقى الدينية ، حيث سجلت عددا من النماذج من موسيقى « **المولوية** » ، وطريقة الذكر الليثى ، والحان الكنيسة القبطية ، وهى الألحان التى كانت فى ذلك الوقت أول وثيقة صوتية عن موسيقى الكنيسة القبطية التى تمثل جانبا هاما من الموسيقى الشعبية المصرية. (وذلك باستثناء محاضرة القاها **نيولاند سميث** فى جامعة اكسفورد عام ١٩٣١ وصحبها معزف على البيانو للحن من الحان الكنيسة القبطية المصرية ، قام بتدوينه ووضع الهارمونية له ! .. وهذا أسلوب فى عرض الموسيقى الشعبية تعوزه الدقة والأمانة العلمية)

وهكذا ترجع أول دعوة للاهتمام بجمع الموسيقى الشعبية فى بلادنا الى الثلاثينيات من هذا القرن ، وهى دعوة وافدة من الخارج ولذلك فانها لا تعبر عن حاجة نفسية او اتجاه ثقافى او قومى فى حياة المجتمع المصرى، **ولذلك ظلت تلك الدعوة بلا امتداد عملى لفترة أخرى** ، بينما حفظت نسختان من اسطوانات المؤتمر بمتحف معهد الموسيقى العربية وبوزارة التربية والتعليم فى ظروف جعلت الاستفادة بهما عسيرة ومقصورة على فئات محدودة جدا من المتخصصين ، ومما يؤسف له أن هذه التسجيلات القيمة قد اختفت تماما من كتالوجات شركة الاسطوانات ، وان كان « المعهد الدولى لدراسات الموسيقى المقارنة » ببرلين يقوم حاليا بطبع مجموعة الاسطوانات فى نسخة أخرى مع تكليف بعض علماء الموزيكولوجيا المختصين بكتابة الشروح المصاحبة لها .

البحث عن الموسيقى الشعبية المصرية

وفى الثلاثينيات أيضا تقدمت الباحثة الالمانية بريجيت شيفر Schiffer ببحث عن « **واحة سيوه وموسيقاها** » ، أعدته تحت اشراف آرنولد شيرنج ونالت عنه درجة الدكتوراه من جامعة برلين عام ١٩٣٦ وهو أول بحث علمى ميدانى يتناول جانبا من جوانب الموسيقى الشعبية المصرية . وهذه الرسالة تقدم دراسة وافية للموسيقى الآلية وللآلات الموسيقية من العصى المصفقة الى الطبول والناى وغيرهما ، والمقاييس الدقيقة . للآلات الموسيقية ، كما تبحث الغناء وألحانه وتدونها موسيقيا وتقسمها الى أنواع وتبحث الصيغ الموسيقية وعلاقتها ببناء النص المغنى ، كما تقدم تحليلا لأساوب التلحين الغنائى وللأنماط المختلفة للسلالم الموسيقية المستعملة فى سيوه . وهى تشرح مكان الموسيقى فى الاطار العام للحياة فى سيوه حيث تفرد من الرسالة جزءا خاصا بتقرير اثنولوجى مفصل يتناول الدين واللغة والحياة الاجتماعية والتقسيم الاجتماعى والعادات والأساطير والعمارة والملابس والزخارف ورمزيتها فى حلى النساء ورمزية العدد فى سيوه الخ .

وقد اسفرت تلك الدراسة الجليلة ضمن ما أسفرت عنه من نتائج عن تسجيل خمسين اسطوانة لنماذج مختلفة من موسيقى واحة سيوه

هى التى اجرى البحث على مضمونها الموسيقى. وقد حفظت تلك المجموعة فى ارشيف الاسطوانات الكبير التابع لجامعة برلين ، والذى كان من اهم المصادر فى العالم لدراسات الموسيقى المقارنة ، غير أن الحرب العالمية الثانية قد حرمت العلم من كثير من ذخائره .

وقد ظل جهد الدكتورة بريجيت شيفر فى هذا الميدان جهدا فرديا منعزلا لم تعقبه أعمال علمية اخرى من هذا النوع ، لعدم وجود دراسات موزيكولوجية فى أى من المعاهد الموسيقية المصرية او الجامعات . ولأن ظروف الحرب العالمية حالت دون استمرار اهتمام المعاهد العلمية الأوروبية بمثل تلك الدراسات ، كما أن أغلب علماء الموسيقى من المصريين قد اجتذبتهم الدراسات التاريخية . ومما هو جدير بالذكر ان مركز الفنون الشعبية



كان قد كلف احد أساتذة الموسيقى المتخصصين بترجمة تلك الرسالة من اللغة الألمانية الى العربية **قام بالترجمة العربية جمال عبد الرحيم** ورغم انتهاء الترجمة العربية لرسالة واحة سيوة وموسيقاها منذ عام ١٩٦٤ الا أنها لم تنشر باللغة العربية حتى الآن .

الوعى بالموسيقى الشعبية المصرية

وبعد تلك الرسالة جاءت فترة ركود طويلة لم تظهر فيها اية أعمال او دراسات تتصل بالموسيقى الشعبية المصرية الى أن اخرجت السيدة **بهيجة صدقى رشيد** فى عام ١٩٥٨ كتابها التاريخى **« أغان شعبية مصرية »** الذى جمعت فيه قرابة خمسين اغنية شعبية ودونتها موسيقيا وترجمت نصوصها الى اللغة الانجليزية ، تعميما للفائدة . **وفى اعتقادى ان هذا الكتاب يمثل مرحلة جديدة من مراحل نمو الوعى بالموسيقى الشعبية المصرية ، كما أنه يعد عملا له قيمته الكبيرة بالنسبة لتاريخ الموسيقى المصرية بل ولمستقبل تطوير الموسيقى المصرية .**

ولقد كان دخول السيدة بهيجة صدقى رشيد لميدان الموسيقى الشعبية المصرية تحولا كبيرا فى حياتها الموسيقية ، فقد كان لها نشاطها البارز على راس **« جماعة هواة الموسيقى »** منذ الأربعينيات، وقد ألفت مجموعة من أناشيد الأطفال ، كما كان لها نصيب وافر فى حركة ترجمة التراث الغنائى للموسيقى العالمية الى اللغة العربية (مثل الأغانى الرفيعة (ليدر) لشوبيرت وأغانى الأوبرات الشهيرة لفيردى وبوتشينى . وهى بحكم ثقافتها الانجليزية بعيدة الصلة عن الموسيقى العربية (الكلاسيكية) ، ولذلك جاء صدور هذا الكتاب لها مفاجأة كبيرة ، رحبت بها الأوساط الموسيقية لأن الكتاب قد ملأ فراغا هائلا فى الحياة الموسيقية كان يعانى منه مدرسو الموسيقى وطلبتها وهواتها على السواء .

والكتاب موضوع بروح رومانتيكية تعكس الحنين الى ذكريات الطفولة السعيدة ، حين كانت صاحبة الكتاب تقضى عطلتها المدرسية مع أسرتها فى ضيعة بأواسط الدلتا ، وراعها أن الكثير من الأغانى التى سمعتها فى طفولتها قد أصبحت فى طريقها الى الضياع ، فأخذت على عاتقها مهمة جمع تلك الأغانى .

وتشير السيدة بهيجة رشيد ـ فى حكمة وتواضع فى المقدمة الانجليزية لكتابها الى أنه **« لا ينبغى اعتبار هذا الكتاب دراسة علمية للموسيقى الشعبية المصرية ، فكل هدفى منه هو المحافظة على المرحلة الراهنة من موسيقانا الشعبية التى تندثر بسرعة من حياتنا اليوم »** .

وعلى هذا الأساس الذى أوضحته صاحبة المجموعة فى المقدمة ، ينبغى تقدير الجهد القيم الذى بذلته السيدة بهيجة رشيد فى حمل المشعل وارتياد طريق جمع الألحان الشعبية المصرية قبل ان يطويها النسيان . ولا عليها بعد ذلك اذا كان أسلوبها فى التدوين الموسيقى متأثرا بالموسيقى الغربية تأثيرا اضر ببعض الملامح الرئيسية المميزة لمقامات الغناء الشعبى المتوارث فى مصر ، اذ أن تدوين بعض الأغانى الموضوعة الحانها فى مقامات الراست والبياتى والصبا (مثل مرمر زمانى ، حالى على البدوية يابهية الخ) طبقا للسلم المعدل للموسيقى الأوروبية (والمحتوى على اصوات كاملة وأنصاف أصوات) ـ تدوينها طبقا لهذا السلم لا يعبر مطلقا عن البعد المميز للنظام الصوتى السائد فى هذه المنطقة ، والذى يميزه بصفة خاصة استخدام البعد الوسيط بين الصوت الكامل ونصف الصوت ، (وهو الذى يسمى تبسيطا ثلاثة ارباع الصوت ، ويسمى خطأ ربع التون) . أقول ليس مما يعيب هذه المجموعة الهامة أنها

تفتقر الى الدقة فى التدوين الموسيقى والى تحديد نسبة الأغانى الى المناطق التى جمعت منها ، أو ارتباطها بعادات خاصة ــ فهذه المجموعة من الأغانى الشعبية انما تمثل **مرحلة تاريخية حتمية** ، مرت بها عمليات جمع الموسيقى الفولكلورية فى كثير من البلاد الأخرى ، حيث يبدأ الجمع عادة على ايدى الهواة وبفضل حماسهم ، ثم يفتح السبيل بعد ذلك أمام مرحلة العمل العلمى التخطيطى .

واننا اذ ننحنى احتراما لهذا الجهد الرائد للسيدة بهيجة رشيد ، بما له وما علية ، نود أن نسجل فى الوقت نفسه ظاهرة ثقافية لها مغزاها وهى نفاد طبعة كتاب « **أغان شعبية مصرية** » بعد سنوات قليلة ، الأمر الذى ترك فراغا ملحوظا ، يؤكده الطلب المتزايد على الكتاب بين معلمى الموسيقى وفرق الكورال وما اليها . وجدير بالذكر ايضا أن هذه المجموعة من الأغانى الشعبية كان لها فضل كبير فى دفع تيار التأليف الموسيقى المتطور فى السنوات العشر الأخيرة ، اذ ألهمت عددا من المؤلفين الموسيقيين المصريين اعمالا موسيقية فنية بدأت تنتشر وتجد آذانا صاغية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : « المتتابعة الشعبية » للأركسترا من موسيقى **أبو بكر خيرت**، استخدم المؤلف فى هذه المتتابعة Suite ألحان : بفتة هندى ، ويمامة حلوة من الأغانى الشعبية والتنويعات الأكسترالية **لعزيز الشوان** وهى تنويعات على لحن عطشان يا صبايا ومجموعة الأغانى الشعبية للكورال **لجمال عبد الرحيم** وهى صياغة فنية بوليفونية (متعددة الألحان) لأغانى شعبية مثل الحتة ــ مرمر زمانى ــ تعالى لى يا بطة الواد ده ماله الخ (٣) وغيرها . ولا شك أن هذه الأغانى الشعبية المصرية ستظل مصدرا خصبا من مصادر الالهام لكثيرين غيرهم من الموسيقيين الذين يتطلعون الى ربط فنهم بجوهر الموسيقى المصرية . وبهذا تكون أمنية السيدة بهيجة رشيد قد تحققت ووجدت لعملها صدى بعيدا .

الطقاطيق الشعبية وأغانى الأطفال

وبعد حوالى عشر سنوات ظهرت للسيدة بهيجة رشيد مجموعة أخرى لا تقل أهمية عن الكتاب الأول هى : **أغان وألعاب شعبية مصرية للأطفال** صدرت ، سنة ١٩٦٧ عن عالم الكتب كما نشر لها أيضا الجزء الأول من مجموعة « **الطقاطيق الشعبية** » أصدرته اللجنة الموسيقية العليا ، ضمن سلسلة تراثنا الموسيقى . والكتاب الأول فى اعتقادى يمثل جانبا حيويا بالغ الأهمية من عاداتنا وهو لعب الأطفال وما يرتبط بها من غناء وحركة ، وهى ألعاب لها دلالات اجتماعية ونفسية عظيمة الأهمية ، وان كانت قيمتها الموسيقية البحتة محدودة بحدود انشاد الأطفال الذى يتسم ببساطة البناء اللحنى وقصر الجمل الموسيقية وكثرة تكرارها ، ولكنها على الأقل تضيف الى المادة التى ينبغى دراستها للوقوف على الفكر الموسيقى المصرى .

اما مجموعة الطقاطيق الشعبية فهى تثير مشكلة جوهرية ، وهى مشكلة الحد الفاصل بين ما هو شعبى وما هو فنى من الأغانى المتداولة . وهى مشكلة تناولها علماء الموسيقى الشعبية وخرجوا منها بنظريتين متعارضتين : الأولى نظرية « **الانتاج** » وتنادى بأن الفيصل فى أصالة الأغنية الشعبية أن تكون من انتاج الشعب ، أى مجهولة المؤلف والملحن . والثانية نظرية « **الاستقبال** » وترى أن الأغانى الشعبية ليست الا أغانى فنية انحدرت الى المستوى الشعبى ، أى أن تقبل الشعب لها على نطاق واسع هو الذى اكسبها صفة « الشعبية » .

و « الطقاطيق » من زاوية نظرية الانتاج لا يمكن ان تكون فنا شعبيا ، فهى معروفة المؤلف والملحن، وقد ظهرت وتدوولت فى بيئات اجتماعية خاصة ترتبط بحياة الطبقة المتوسطة الصغيرة فى العاصمة وبعض المدن ، فى فترة تاريخية معينة هى مطلع القرن العشرين . اما من زاوية نظرية «الاستقبال» فهى وان كانت تبدو ظاهريا أنها تنتمى الى الأغانى الفنية التى انحدرت ، فهى فى الواقع لم تنتشر ولم تتواتر على تعاقب اجيال عديدة بما يدخلها فى عداد التراث الشعبى .

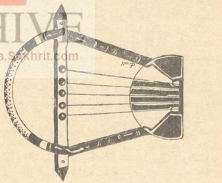
وهناك اتجاه حديث فى دراسات الموسيقى الشعبية الى البحث عن مقياس للأصالة خارج هاتين النظريتين (**الانتاج والاستقبال**) وذلك بتقرير عناصر ثلاثة تصلح فيصلا للحكم على أصالة انتماء الأغانى الشعبية وهى : **الأستمرار** ، أى تواتر انتشار الأغنية خلال عدة اجيال ، **والتنويع** ويتمثل فى الاضافات المستمرة الى الأغنية خلال ترديدها وتناقلها على مر الزمن ، وهو يظهر النزعة الفردية الخلاقة والذى يضمن للأغنية الشعبية حياة متجددة ، **والانتخاب** ويمثل حكم الشعب ، قبولا او رفضا ، وطبقا لمقاييسه الجمالية الكامنة. ويبدو ان الطقاطيق الغنائية التى انتشرت فى مصر فى أوائل هذا القرن لا تتوفر لها هذه العناصر أو المقاييس الثلاثة ولذلك فان اعتبارها من الأغانى الشعبية المثلة للروح المصرية أمر غير موثوق به وينبغى أن يبحث بحثا مستفيضا ، لا تكفى فيه العجالة التى كتبها **أحمد شفيق أبو عوف** فى مقدمته لكتاب «**الطقاطيق الشعبية**».

وسـواء انتمت الطقاطيق الى التراث الشعبى المصرى أم لا ، فان التقييم الحقيقى لوضعها بالنسبة للتراث الموسيقى ، الشعبى او الفنى ، أمر يحتاج الى بحث تاريخى واجتماعى خاص ليس هذا مجاله .

وبهذه الكتب الثلاثة تبرز السيدة بهيجة صدقى رشيد وتتأكد مكانتها على رأس تيار انتشار الوعى بقيمة الموسيقى الشعبية المصرية ، كما أنها استطاعت وحدها أن تحمل عبء مرحلة تاريخية فى الحياة الموسيقية المصرية ، هى مرحلة نهوض الهواة الى تدارك الموسيقى الشعبية وجمعها قبل أن تندثر وسط تيارات التغيير السريعة ، وهو عمل سيسجله لها التاريخ بلا شك .

البحث الموسيقى فى الشخصية المصرية

ويستمر تيار الاهتمام بتسجيل الموسيقى الشعبية المصرية فى مصاعد بطىء ولكنه واضح . فرض نفسه على وعى المجتمع باصدار وزارة الثقافة لأول مجموعة جدية مصرية من اسطوانات الموسيقى والغناء الشعبى المصرى ظهر ضمن **« مجموعة الدراسات الموزيكولوجية عام ١٩٥٨ بحث فى الموسيقى الشعبية المصرية قام به (المرحوم)**



الدكتور هانس هكمان Hickmann **بتكليف من دوق مكلنبورج حيث سجل الحانا من الدلتا والصعيد والنوبة على أسطوانة ظهرت مع البحث المشار اليه)** وهى تتكون من اسطوانتين تضمان نماذج من الأغانى المرتبطة بالمناسبات الاجتماعية مثل أغانى الميلاد والسبوع والطفولة والختان والزواج بكل اعداداته ، والموت ، ومثل اغانى العمل ، كحداء الابل والصيد وجمع القطن . وهى تحوى نماذج من الملاحم وأغانى الرقص بانواعه المختلفة ، مثل رقص الخيول ، ورقص أهل النوبة ، ورقص الفوازى ورقص التحطيب، ومقطوعات من موسيقى الآلات (مجموعة عزف على الربابة) .

ويرجع الفضل فى هذا العمل الأول من نوعه فى بلادنا (منذ اسطوانات مؤتمر عام ١٩٣٢) الى خبير الفنون الشعبية **تبريو ألكسندرو** ، الذى استقدمته وزارة الثقافة من مركز الفنون الشعبية ببوخارست ، وقد جاب الخبير انحاء الجمهورية وقام بالتسجيلات الميدانية على الطبيعة ، اى انه لم ينقل المغنين الى ستوديو للتسجيل فيفصلهم عن بيئتهم الأصلية وملابسات غنائهم ، وعاونه من المصريين **اميل عازر وهبة** . وقد صدر مع الاسطوانتين كتاب يضم شرحا للمعنى العام للأغانى ، وللعادات المرتبطة بها ، والآلات الموسيقية الشعبية ، وخريطة للجمهورية مبين عليها المناطق التى سجلت منها الأغانى .

والاسطوانتان قد صنفتا بوجهة نظر تهدف الى التعريف بأكبر عدد ممكن من النماذج من كل أنحاء الجمهورية ، وهى وجهة نظر يبررها النقص الفادح فى سجلات الموسيقى الشعبية المصرية ، والرغبة فى تغطية الموضوع بصورة عامة ، ولكنها بلا شك لا تفيد فى بلورة الأساليب العديدة المختلفة للغناء الشعبى فى كل منطقة على حدة ، وهى اختلافات جوهرية تتصل فى بعض الأحيان بطبيعة السلم الموسيقى الأساسى ، كما تتصل بالاحساس الايقاعى وباسلوب اصدار الصوت الغنائى وغير ذلك من العناصر الهامة . واذا كان لهذا التعدد الغزير (٢٨ نموذجا) فى الاسطوانتين قيمته الاعلامية ، الا أنه بحاجة بعد ذلك الى جهد اكثر تفصيلا وتخصيصا بحيث تتوثق المعرفة الحقيقية بالغناء الشعبى المصرى الأصيل ، **الذى أودع فيه أبناء مصر خلاصة حساسيتهم وخبرتهم الموسيقية عبر القرون .**

ولقد كانت هذه المجموعة اكتشافا حقيقيا بالنسبة للكثيرين منا ، وخاصة سكان العاصمة والمدن الكبرى ، حيث وجدوا أنفسهم لأول مرة فى مواجهة حياة موسيقية زاخرة غنية لم يكن لهم عهد بأبعادها النفسية والجمالية .

وهكذا ولأول مرة فى تاريخ الثقافة المصرية ، أصبح فى متناول الدارسين ، بهذه المجموعة من المسجلات ، وثائق صوتية لها صبغة علمية جاده ، يمكن أن تكون اساسا أوليا للبحث فى الشخصية المصرية من خلال الموسيقى الشعبية ، وهو مانرجو أن نفرد له بحثا خاصا فى مقال آخر ، بعد هذا العرض لتاريخ حركة الوعى بالموسيقى الشعبية فى مصر فى هذا القرن وما حققته من نتائج .

سمحة الخولى



تمثال شيخ البلد
الفنان المصرى محمود مختار

فننا المعاصر بين المحلية و.. العالمية و.. روح العصر

كمال الجويلي

الباحث عن السمات والخصائص المميزة **للفن المصرى القديم** لا يمكن أن يجد صعوبة فى ذلك على الاطلاق ، بل هى تعرض نفسها حتى على العين غير الفاحصة أو الباحثة ٠ وكذلك الحال بالنسبة لفنون الحضارة القديمة ، لـــكن الفن الفرعونى يسبقها جميعا فى اقتحـــام الرؤية بشـــخصيته المتفردة ؛ ولأول وهلة ، **فله قسمات لا تخطئها أى عين ٠٠**

لكن لكل حضارة مقوماتها وفلسفتها ، كما أن لكل عصر سماته ٠٠ واذا تدرجنا من هذه الرؤية الى **العصر الحديث** ، فان الأمر هنـــــا يبدأ فى

« احتواء » للفنان أ . ف . سليم



الاختلاف نسبيا ، من بلد لآخر ، أو بشكل أدق من قارة لأخرى ؛ فهناك تقارب ولا شك ، لكن حلقته تضيق أو تتسع تبعا لمدى عصرية كل بلد وفلسفة مجتمعه · ومع هذا فان التقارب يزيد بسرعة خاطفة فى عصر علوم الفضاء ، ومع فنون السينما والتليفزيون وسائر وسائل التوصيل والتأثير والاعلام ·

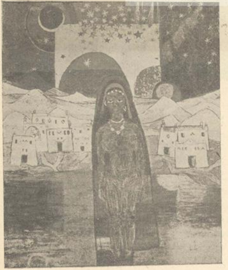
فأين مكان الفنون التشكيلية من تلك السرعة الخاطفة التى تسبق الصوت والضوء ؟ · لاشك أن كل هذا ينعكس على **انسان العصر وفنانه** بدرجات متفاوتة ، لكنه ينعكس على أى حال ·

واذا عدنا فتأملنا تسلسل مراحل تاريخ الفن على أرضنا ، والمسافات التى تفصل بين تلك المراحل والحضارات ، ومدى ترابطها أو تفككها وانفصالها أو استغلالها ؛ نجد أمامنا سمات ثلاث متميزة · **الفرعونية ، فالقبطية ، فالاسلامية** · ثم يأتى بعد ذلك فراغ وجدب شديدان واضحان ، يبدآن مع الحكم التركى لمصر · وعندما تبدأ الحركة الفنية المصرية المعاصرة متأخرة ، أو عندما يبدأ وضع بذورها ، فانها تتجه الى أوربا لتتلقى أساليب الفن الأكاديمى ، وتتمرس بالمعلومات والخبرات التكنولوجية لهذا الفن ·



« المحراث » للفنان راغب عياد

« من وحى القرية » للفنانة ج . سرى



لكن أوربا فى ذلك الوقت الذى نضع فيه بذور فننا الحديث أو حركتنا الفنية المعاصرة ، تموج بـكثير من المدارس المتصارعة ، بل تموج بحركات عارمة تثير الدوار ٠

ويعود المثال المصرى **محمود مختار** من باريس ليربط نفسه بحركة وطنه ، وليضع خبراته المكتسبة على أرض مصرية ، يريد أن يربطها بجذور بلده فى الشكل والسمات الشخصية بوجه عام ، وأن يحيطها فى المضمون والفلسفة بآمال وتطلعات شعبه ٠ وبصدق وأصالة الوجدان المصرى يتطلع مختار الى النحت المصرى القديم يعايشه وينهل من ملامحه وقسماته ، ثم يتحول الى واقع الحياة من حوله يعبر عنها ٠٠ **النيـل والريف ٠٠ الحب والثورة** ٠٠٠ ولقد أبدع أول فنان مصرى معاصر آيات يضمها متحفه اليوم ، رغم أن العمر لم يمهله لتخرج تلك الآيات الى الميـادين والأماكن العامة تلتقى بالناس فى كل يوم وفى كل ساعة ٠

من بين هذا الجيل الذى خاض أول تجربه والذى نطلق عليه اليوم الرعيل الأول ، **راغب عياد ويوسف كامل وأحمد صبرى** ٠٠ ولقد تمسك صبرى بالأكاديمية ونبغ فيها فكان وحده موقفا واتجاها ، ومن خلال أستاذيته للجيلين الثانى والثالث أخذ تلاميذه قواعد ومفاتيح الدراسة المنهجية التى ينطلقون منها وينطلقون بعدها على أساس من الخبرات ٠٠ وكان فى مقدمة تلاميذه **حسين بيكار** ٠

أما **يوسف كامل** فقد تمسك بالانطباعية أو التأثرية وعاش مع الطبيعة المصرية فى ضواحى القاهرة ينهل منها ويعبر بشاعرية مرهفة عن موسيقى الألوان بعاطفية بالغة الرومانسية ٠٠ وله تلاميذ أيضا فى هذا الاطار ٠

واتجه **راغب عياد** الى الريف بعد أن طرح الأساليب الأكاديمية وراء ظهره ، وشق لنفسه نهجا خاصا متميزا فى الأداء يرتبط ويمتزج ببساطة ريفنا ، يعتمد على حدة الخطوط وكأنه ينحتها على الورق ، وتكاد تختفى فيه تنغيمات اللون ٠٠ يسجل فى أعماله مظاهر الحياة الريفية وعرق الكادحين ٠٠ **يربط القسمات المعاصرة للانسان المصرى بالقسمات التاريخية** ، وكأنه يريد أن يزيل الهوة السحيقة التى فصلت بين الفنان المصرى المعاصر والفنان القديم ٠٠ أو بين شعبيهما ٠

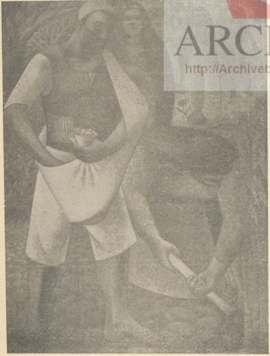
الجيل الثانى من التشكيليين تأثر بهؤلاء بدرجات متفاوتة ٠٠ أما الأجيال التالية ٠٠ الثالث والرابع والخامس ، فقد دخلوا جميعا فى صراعات ٠٠ وانضوى بعضهم مباشرة تحت ألوية مذاهب ومدارس أوربية مختلفة ومتعددة ، **كالسريالية والتكعيبية والتجريدية** ٠ وحاول البعض أن يحقق ذاتيته من خلال أحد تلك الاتجاهات ، كما نسى البعض الآخر ذاته ومضى يحاكى ويقلد ٠

وخلال نحو ستين عاما بدأت مع الرعيل الأول ، مارس الفنان المصرى سائر الاتجاهات المعاصرة فى العالم ، وبينها **الواقعية** بالطبع ، وبمفهوماتها وفلسفاتها المختلفة والمتعددة ٠

ولقد جاء **جمال السجينى** امتدادا - بحق - **لمختار** ٠٠ أسهم ومازال فى أن تصبح لبراعم النحت المصرى الحديث جذور ممتدة فى الأرض المصرية ٠ لكن فن النحت بالذات رغم طاقاته وامكانياته الواسعة يكاد يختنق بين الجدران ، فهو لا يتنفس ويتفتح ويعيش الا فى الهواء الطلق ، فى الميادين الواسعة ، والحدائق ، وحول النافورات ٠٠

فى هذا العصر أيضا يقترب التصوير من سمات النحت ، ليعيش ويتطور بأصالة ، لابد وأن

« الأرض » للفنان ح . عويس



يرتبط بعمليات البناء ، بالجدران العريضة ، بفن العمارة ، ليلتقي أيضا بالناس ٠

نعود الى سمات الشخصية المصرية ، فنلتقي بالقاضي المصور **محمود سعيد** الذى نجح فى أن يحقق شخصيته المتميزة ، فمن خلال أسلوبه الذى تمتزج فيه الواقعية بالرومانسية ، نشـــهد فى لوحاته بوضوح ملامح **الشخصية الشعبية المصرية** ، وخاصة فى وجوه نساء الأحياء الشعبية السكندريات حيث عاش أكثر عمره ٠ ويقترب من محمود سعيد وربما تأثر به كثيرا **سند بسطا** ، ولكن ملامح المرأة المصرية فى لوحاته هى ملامح نساء الصعيد ٠

ويشق **محمد عويس** طريقه الى الملامح المصرية من خلال مفهوم واقعي أكثر تطورا ، فهذه الملامح والقسمات ترتبط فى موضوعات لوحاته بوجدان الحياة الشعبية الصميمة وبقضايا العمل والكفاح والنضال والأمل فى غد أفضل ، ومن خلال هـذا يمكن أن نضع فنه فى اطار **الواقعية المستقبلية** ٠

والسمة الانسانية العامة فى أعمـــال هؤلاء تتيح لذلك الاتجاه أن يحمل الطابعين ، العـــالمى والمحلى معا ٠ ومن هذا نقف أمام قضية هامة ٠٠ **هل يمكن أن يكون الشكل وحده مبررا فى هـذا العصر لأن يتجاوز الفنـــان واقعه المحلى ليحقق ما يمكن أن نسميه السمة العـــالمية فى الفن الحديث** ٠٠ ؟ وأعنى هنا الذين يتجهون الى التجريد المطلق ٠٠ انني أخشى أن يظل أصحاب هـــذا الاطار ــ أو ممثلوه عندنا ــ يدورون فى فراغ ٠٠

لكن الحق أن الكثيرين من فنانى الجيل الجديد قد تنبهوا الى ذلك ــ وخاصة الذين لم يفقدوا أو لم يضعف عندهم كثيرا الارتبـــاط بالواقع المحيط بهم ٠٠ ولهذا يحاولون الاستفادة من كل امكانيات الفن الحـــديث فى التعبير عن ذاتهم وتـــكوين شخصياتهم المتميزة ٠

ومع هذا فالفن المحلى اليوم وبوجه عام يعيش مرحلة تجارب شبه معملية ، متطلعا الى نتائج تحقق له وجودا حقيقيا ، يرتبط فيـــه الواقع ، بروح العصر ، بالذات ٠٠

لكننا نحتاج الى جانب هذا وبشكل مواز له الى امكانيات ثورية تغير من رتابة الأجهزة الفنيـــة والقيادات المسئولة عن الفن ٠٠ لتخرج به من عزلته وانطوائه ، لتربطه بواقع الحيـــاة المتصـــارعة بلا توقف ٠٠ لتخرج بعمل الفنان التشكيلى الى الضوء ٠٠ الى الميادين والعمارات ٠٠ وسائر مظاهر الحيـــاة اليوميـــة للجماهير وقطاعات الشـــعب العريضة ٠٠٠

كمال الجويلى



« وجه فتاة » للفنان ج . السجينى

« بنات بحرى » للفنان م . سعيد



شعرنا

كيف يعبر عن شخصيتنا المصرية ؟

حسن توفيق

اذا كانت الحضارات الانسانية تبدو مختلفة فيما بينها من حيث المظهر ، فان جوهرها يبدو مؤتلفا ، مهما تختلف هذه الحضارات وتتباعد من حيث الأزمنة والأمكنة . **ويتمثل هذا الجوهر فى محاولات الانسان الدائبة المستمرة لتغيير العالم عن طريق ترويض الطبيعة وتسخيرها لخدمته من ناحية ، وعن طريق التقدم بالمجتمع الانسانى الى الأمام من ناحية اخرى .**

والحق انه يمكن للمرء أن يحدد ملامح المظهر الحضارى لأمة من الامم ، من خلال تعرفه على فنونها المختلفة ، سواء أكانت هذه الفنون قولية أم تشكيلية . فاذا أردنا ـ على سبيل المثال ـ أن نتعرف على الشخصية المصرية تعرفا وثيقا ، كان لزاما علينا أن نتأمل أهراماتها ومعابدها وكنائسها ومساجدها ، وأن ندرس مأثوراتها الشعبية المتعددة الأنماط من اساطير وخرافات وقصص شعبى ومواويل وأزجال وأمثال .. وكان لزاما علينا ايضا أن نتمثل نتاج فنانيها وكتابها وشعرائها .

وسيتركز الحديث هنا فى هذا المقال على الشعر المصرى ، وهل استطاع أن يبرز الشخصية المصرية ويحدد ملامحها وقسماتها ، أم أنه لم يستطع ؟

ولنبدأ من البداية ..

عندما فتح العرب مصر سنة ٦٤٢ ، ظل سواد المصريين « حتى سنة ٨٠٠ على أقل تقدير يتكلمون اللغة القبطية » أى أنهم ظلوا قرابة مائة وستين عاما بعد الفتح العربى لمصر ، لا يتكلمون اللغة العربية ، ويفضلون عليها اللغة القبطية . والسبب فى هذا يرجع الى روح التحفظ التى يبديها المصريون ازاء كل وافد جديد ، ويبدو أن روح التحفظ التى تغلغلت فى نفسيات المصريين ترجع فى الأساس الى الاستقرار المادى الذى تستطيع حضارة وادى النيل الزراعية العريقة أن توفره . ومهما يكن من أمر ، فان الدكتور **جمال حمدان** يوضح أن دور العرب فى مصر لابد أن يدعو الى التفكير « فهم لم يأتوا معهم بحضارة ذات بال ، ومع ذلك بعثت الحضارة على أيديهم حيث دخلوا . والواقع ان دور العرب الحضارى كان دور الشرارة التى ألهبت الوقود الحضارى الخامل فى مصر دون أن تجيئنا بجسم الوقود نفسه » . ومع حركات التعريب فى الدواوين والمدارس أخذ الشعر المصرى يحبو على قدميه بخطى واهنة تثقلها الركاكة والعجمة ، وظلت الحال على ما هى عليه هكذا ، الى أن فتح جوهر الصقلى مصر وبدأ العصر الفاطمى فيها . فقد حاول شعراء مصر عندئذ أن يعبروا عن الشخصية المصرية ، وبرز جانب من الشعر المصرى فى الزهد والدين بجانب الشعر المصرى فى المجون والاباحة ، ويرى الدكتور **محمد كامل حسين** ان: « هذين اللونين من ألوان الشعر المصرى يدلان دلالة صريحة على ناحية هامة من نواحى الحياة فى الشعب المصرى ، فمصر متناقضة مضطربة بين متاع النفس ومتاع الجسد ، واذا الشعر المصرى يضطرب أيضا فيمثل الناحيتين من حياة هذا الشعب » . والحق اننى اختلف مع الدكتور كامل حسين فى تعليله لبروز هذين اللونين من ألوان الشعر المصرى . فهذان اللونان لم يبرزا - فى رأيى - الا لتقليد نظيريهما فى الشعر العباسى حيث يلتقى اللونان هناك بوضوح ممثلين فى أبى نواس ماجنا ، وأبى العتاهية زاهدا . وقد كانت ضحالة مواهب شعراء مصر سببا فى لجوئهم الى التقليد ، على الرغم مما تذكره الدكتورة نعمات فؤاد من أن « شعراء مصر فى العصرين الفاطمى والأيوبى كانوا فحول الشعر العربى فى الأقطار الاسلامية قاطبة » . فالواقع أن هذا الراى رأى متسرع ويتسم بحماسة الكاتبة للموضوع الذى تعالجه ، حيث أوردت الدكتورة رأيها هذا فى كتابها « شخصية مصر » . ولعلى لا أغالى اذا قلت ان الشعر المصرى لم يستطع أن يبرز شخصية مصر خلال عصور الفاطميين والأيوبيين والمماليك والأتراك ولعلى لا أغالى أيضا اذا قلت ان هذا الشعر أخذ ينتقل من سيء الى أسوأ خلال تلك العصور .

البداية الحقيقية للشعر المصرى

لم تخلف لنا عصور الفاطميين والأيوبيين والمماليك والأتراك حصادا شعريا ذابال ، ولذا فان الشاعر الفارس الذى ظهر بعد انقضاء تلك العصور المجدبة ، واعنى به **محمود سامى البارودى** ، لم يقترب من ذلك الحصاد الشعرى الهزيل ، وانما عاد الى الشعر العربى الأصيل .. العباسى بالذات ، وأخذ يستقى من منابعه الثرة، فتمكن بعدئذ أن يخلص الشعر المصرى من السفاسف ، والزخارف ، وبذلك أعاده الى الحياة . كما تمكن ايضا من أن يصوغ تجاربه بصدق وأصالة على الرغم من أنه صاغ هذه التجارب صياغة تقليدية بحتة . **لكن البارودى - كما يذكر الأستاذ محمود العالم - لم يعبر عن القاعدة الشعبية العريضة التى كانت تتحرك بها الثورة العرابية ، وانما عبر عن تلك الفئة العليا من كبار الملاك والتجار وكبار العلماء .**

تلا البارودى جيل من الشعراء الذين ارتبطوا بالتراث العربى ، ارتباطا تتفاوت درجاته من شاعر الى آخر ، لكنهم - على الرغم من هذا الارتباط - استطاعوا أن يعكسوا ملامح من الشخصية المصرية ، كل حسب اجتهاده ووفقا لنفسيته ومكوناته الاجتماعية . وأبرز شعراء هذا الجيل **أحمد شوقى وحافظ ابراهيم وخليل مطران** . وكان الناس وقتذاك يهتمون بالشعر اهتماما فائقا ، كما كانت الصحف تنشره فى صدر صفحاتها الأولى ، فضلا عن أن الشعر فى حد ذاته كان بمثابة المقالات التى تعكس الأحداث العامة وتعلق عليها ، ولذلك لم تكن القصيدة - كما يذكر الأستاذ **فتحى رضوان** - « عملا فنيا أدبيا يحتفى به الأدباء ورجال الفكر وحدهم ، بل كانت حدثا قوميا يشغل الأديب وغير الأديب

ويتحدث عنه النـــاس فى دواوين الحكومة وعلى المقاهى وفى عربات الترام » .

لكن هــذا الشعر الذى كان يعكس ملامح الشـخصية المصرية من الخـارج ، دون أن يهتم بسبر أغوارها ، لم يرض الجيل التالى .. جيل **عبد الرحمن شكرى وعباس العقـاد وابراهيم المازنى** • ثار هؤلاء الشعراء الجدد فى ذلك الوقت على الشـعر التقليدى ، ودعوا الى أن يصـور الشـعراء تجاربهم الخاصـة وأن يستبطنوها ويتعمقوها وأن يركزوا طاقاتهم على تصوير هذه التجارب وذكروا أنهم لا يستطيعون التفرقة بين الشاعر الذى يصـور الأحداث العـامة وبين الصحفى • وقد أصدر العقاد والمازنى كتابهما النقدى المشترك « الديوان » ، وقدرا له أن يصدر فى عشرة أجزاء ، لكنهما لم يصدرا منـه فعلا غير جزءين ، وقد خصصاهما للنقد التطبيقى الهدام وركز العقاد هجومه على شوقى ، واستطاع أن يهز عرشه هزا عنيفا . ان العقاد يبرز فى هـذا الكتاب تصوره الخاص للشـاعر فيوجه كلامه لشوقى قائلا فى لهجة حادة : « اعلم أيها الشاعر العظيم ان الشاعر من يشعر بجوهر الأشياء لا من يعددها ويحصى أشكالها وألوانها ، وأن ليست مزية الشاعر أن يقول لك عن الشىء ماذا يشبه ، وانما مزيته أن يقول ما هو ، ويكشف لك عن لبابه وصلة الحياة به » . وقد استطاع العقاد والمازنى بعد ذلك أن يثبتا أقدامهما فى الحياة الأدبية ، بعد أن ارتبط كل منهما بحزب من الأحزاب ، فى وقت كان فيه الارتباط بالأحزاب يعلى من أقدار الناس ويعينهم على تحقيـق مآربهم وأهـدافهم . أما عبد الرحمن شكرى فانه لم يرتبط بحزب ، ولم يهتم بأمر العلاقات الاجتماعية ، فانطوى على نفسه هربا من وطأة الصراع الذى كان دائرا فى الحياة العامة وقتها .

تلت مدرسة الديوان جماعة أبولو التى اسسها الشاعر **أحمد زكى أبو شادى** ، **وفى ظل هـــذه الجماعة انفصـل الشعر المصرى عن المجتمع انفصالا يكاد يكون تاما ، اذ انكفأ شعراء هـذه الجماعة على ذواتهم ، يجترون الأحلام ، ويغرقون فى الأوهام ، مرفرفين مع الأطيـاف فى آفاق وهمية بعيدا عن الجو السياسى الخانق الذى كان سـائدا فى تلك الفترة** •• فترة ما بين عام ١٩٣٢ و ١٩٣٥ حيث كان الاسـتعمار ــ كما يذكر الدكتور **محمد مندور** ــ « قد تآمر مع ملك طاغية هو أحمد فؤاد ورئيس وزارة مستبد ظالم جرىء على الشر هو اسماعيل صدقى ، ليكبت حريات المواطنين ، ويسومهم الخسـف وسوء العذاب ، حتى **أصبحت الحرية هى أعز شىء لدى الناس** » . وقد أفادت هذه الجماعة فى أول أمرها من النقد التطبيقى الذى وجهه العقاد لشوقى ، كما أفادت من الجانب الوجدانى لدى خليل مطران ، ومن نماذج شعراء المهجر .

وقد كان أبرز شـعراء جماعة أبولو الدكتور **ابراهيم ناجى** الذى اصـدر ثـلاثة دواوين خصصها للتعبير عن تعطشه الروحى الجارف تجاه المرأة ، بحيث يمكن أن نعد قصائده مجتمعة ملحمة حب متعددة المناظر والألحان . لقد كان ناجى يطمح الى مثال نقى يغمره بالحنان والحب ، ولما افتقد هـذا المثال اخذ يلهث ويبحث عنه لدى كل امرأة يتعرف بها . ولقد نظم ناجى ست قصـائد غرامية أثناء الحرب العالمية الثانية ، ومن الغريب حقـا أنه لم يذكر هـذه الحرب المروعة ، ولو فى ثنايا هـذه القصائد . ومن شعراء هذه الجماعة أيضا **محمود حسن اسماعيل** الذى شذ عن بقية أفراد جماعته حيث أصدر ديوانه الأول « اغانى الكوخ » عام ١٩٣٥ حاضا فيه على تغيير أوضاع الفلاحين بالحاح مستمر تدفعه اليه طاقة شعرية وثورية أخاذة ، وكان الدافع لذلك دافعا فرديا فى أول امره ، اذ ان محمود حسن اسماعيل نشأ فى ظروف قاسية ، وعرف معنى القهر الاجتماعى . فهو أحد ابناء فلاح متوسط الحال من فلاحى قرية « النخيلة » بأسيوط . واذا كان الأستاذ العالم يرى أن هذا الشاعر « لم يستطع أن يكون شاعرا للفلاحين ، ولم تستطع القرية التى طالما غنى لها أن تتغنى بشعره » • فاننى أرى أن هذا الأمر طبيعى جدا ، فمحمود حسن اسماعيل لم يستطع ولم يرد أن يكون شاعرا للفلاحين ، لأن لهؤلاء أدبهم الشعبى الذى يغنيهم عن الأدب الفصيح ، هذا الى جانب أن الشـــاعر أراد وقتها ــ فيما يبدو لى ــ أن يعرض على المثقفين قضية الفلاحين باعتبارها احدى القضايا الكبرى التى كان المثقفون يتغافلون عنها، كما أن القرية لم تستطع ان تتغنى بشعر هـذا الشاعر الذى انجبته ، لسبب بسيط ومحزن هو أن أهلها كانوا أميين لا يقرأون ولا يكتبون ، فكان ان قنعوا بأدبهم الشعبى الذى ينشد ويردد فى المجالس والاسمار . ظل هؤلاء الشـعراء اذن يجترون الأحلام ويغرقون فى الأوهام •• فقـد ظل **على محمود طه** ــ على سبيل المثال ــ ينشد « ليلناخمر » و « كلما قلت له خذ قال هات »

و « أنا من ضيع فى الأوهام عمره » الى أن لفظت الحياة الأدبية هذا الشعر الهارب . وتمرد الجيل الذى فتح عينيه على مشكلات وطنه الحقيقية على هذا الشعر ، فهتف **كمال عبد الحليم** فى « اصرار » مخاطبا أحد هؤلاء الشعراء الغارقين فى أحلامهم :

أنت تخلو الى النجوم الى الزهر الى الطير حينما يتغنى
ربة الخمر باركتك فغنيت هراء ورحت تسأل دنا
فى سماء الخيال ضم جناحيك تقع بيننا فتصبح منا
دع جمال الخيال وادخل كهوفا للملايين وارو للكون عنا
انما الفن دمعة ولهيب ليس هذا الخيال والتيه فنا

حركة الشعر الحر

بعد أن زلزلت الأرض تحت أقدام شعراء جماعة أبولو ، أخذت محاولات التحرر من النمط المألوف للشعر العربى ومضامينه الجاهزة تتبلور . والحق أنه لا يمكن للباحث المتعمق أن يتصور امكان نشوء حركة شعرية جديدة ، مخالفة لما سبقها ، نظرا لأن شاعرا من الشعراء دعا اليها ، فكان أن انساق وراءه بقية الشعراء دون روية أو تفكير ، وذلك ما لم يكونوا مهيأين بطبيعتهم لتعضيد هذه الحركة . وعلى هذا الأساس فنحن لا نتصور ان قصيدة للدكتور **لويس عوض** وأخرى **لنازك الملائكة** هما اللتان فجرتا حركة الشعر الحر ، ما لم تكن نفوس الشعراء الآخرين مهيأة لاستقبال حركة شعرية جديدة . وبالطبع ، فان للشعر الحر خصائص تميزه عن الشعر العربى المتوارث سواء أكانت هذه الخصائص تتعلق بالشكل الفنى المتبع فى بناء القصيدة من الناحية العروضية وطريقة التقفية والصياغة الأسلوبية وطريقة استخدام الصور الشعرية ، أم كانت هذه الخصائص تتعلق بالمحتوى الفكرى للقصيدة وما يتضمنه من تبيان لموقف الشاعر الخاص من العالم وطبيعة رؤياه الخاصة المتفردة له .

ومما لا شك فيه أن حركة الشعر الحر تعد ثورة خطيرة بخصائصها التى تتعلق بالشكل الفنى ، وتلك التى تتعلق بالمحتوى الفكرى . لكن لهذه الحركة ارهاصات ومقدمات تتضح فى تلك المحاولات التجديدية التى قامت بها الحركات الشعرية السابقة لها ، فهذه هى طبيعة الأشياء فى الوجود من حيث النشأة ، والارتقاء والتطور.

خصائص الشعر الحر

الخاصية الأولى : التى يتميز بها الشعر الحر فيما يتعلق بالشكل الفنى ، هى خاصية بناء القصيدة عروضيا على أساس استخدام التفعيلة الواحدة وحدة موسيقية يكررها الشاعر بنظام خاص يتفق مع الايقاع النفسى الذى تشكله طبيعة التجربة ذاتها ، والذى يتردد فى روح الشاعر عند استغراقه فى عملية الابداع الفنى . ومن الطبيعى أن يختلف الايقاع النفسى من شاعر الى آخر ، وأن يختلف أيضا عند الشاعر الواحد تبعا لاختلاف تجاربه وتنوعها .

الخاصية الثانية : التى يتميز بها الشعر الحر هى طريقته المتحررة فى استخدام القافية . فالشعراء الجدد يتفننون فى استخدام القافية بصور متعددة تتفق مع طبيعة كل منهم ، وطبيعة التجربة أو الموقف الذى يعبر عنه، ومدى التصاقه أو ابتعاده عن التراث الشعرى العربى ، وطبيعة تصوره الخاص لمهمة القافية فى القصيدة . ولهذا نجد بعض الشعراء الجدد يتبعون نظام القافية المتراوحة التى يشترك فى اطارها السطر الأول مع السطر الثالث فى حرف الروى ، وكذلك السطر الثانى الذى يشترك مع السطر الرابع فى حرف الروى . والى جانب نظام القافية المتراوحة يميل شعراء آخرون الى نظام القافية المتوالية . وفيه تتحدد القافية فى عدد غير محدد من الأسطر المتتالية ، ثم تتغير فى عدد آخر من الأسطر التالية لها والتى تشترك بدورها فى قافية أخرى .. وهكذا ..

الخاصية الثالثة : التى يتميز بها الشعر الحر فيما يتعلق بالشكل الفنى ، هى طبيعة الصياغة الأسلوبية لهذا الشعر . هذه الخاصية

مرتبطة ـ فى الواقع ـ بطبيعة التجارب الجديدة التى يمر بها الشعراء الجدد ، ومدى انعكاس حساسية هذا العصر على قصائدهم . فمن الواضح أن أسلوب الأداء الشعرى الجديد أسلوب يتخفف من عبء الألفاظ المعجمية البالية ، ولا تغرقه الجماليات الشكلية المتمثلة فى الزخارف اللفظية والمحسنات البديعية .

ولقد ثارت معركة عنيفة بين الشعراء الجدد أنفسهم ، نتيجة تصور كل منهم لطبيعة الصياغة الأسلوبية ، ولقد شهدت صفحات مجلات « الآداب » و « الأديب » و « العالم العربى » هذه المعركة العنيفة فى الفترة ما بين عامى ١٩٥٥، ١٩٦٥ . ومن أمثلة ذلك ما تعرض له صلاح عبد الصبور من تهكم بعض الشعراء الجدد الذين لم يستطيعوا الفكاك من شراك التراث القديم ، بحيث أصبح هذا التراث عبئا ثقيلا على فنهم . فحين قال صلاح عبد الصبور :

ياصاحبى انى حزين

طلع الصباح فما ابتسمت ولم ينر وجهى الصباح

....

ورجعت بعد الظهر فى جيبى قروش

فشربت شايا فى الطريق

ورتقت نعلى

ولعبت بالنرد الموزع بين كفى والصديق

عقب الشاعر **كاظم جواد** على صياغة هذا السطور قائلا : « ان دعوى صلاح عبد الصبور فى موضوع الجزالة والسلاسة والألفاظ غريبة حقا . فاذا لم يكن الشعر جزلا ، واذا لم يكن سلسا ، واذا لم تكن الفاظه منتقاة بصورة تلائم موضوع القصيدة ، فما معنى أن يكون ؟ .. أمن واقعيتنا الحديثة أن نعمد الى رصف الكلمات. » . لكن صلاح عبد الصبور لم يلبث أن رد على كاظم جواد قائلا : « ما هذا ياسيد كاظم .. لا تمزق القصيدة وادرك الصورة كاملة ينصلح موقفك ، وساضع منظارك فوق عينى وأناقش (وشربت شايا فى الطريق) ألم تشرب قط ؟ ألم تستعمل العرب المضربة والقحطانية هذا اللفظ ، شايا .. ما الفرق بين الشاى والخمر والماء والمرق ؟ أليست كلها مما يشرب ؟! لقد قاس اليوت حياته بملاعق القهوة :

Jhave measured my Life With Coffee spoons.

حمدالله أننى لم أستعمل كلمة ملعقة او فنجان والا كانت كارثة وعم التصايح ، وما أظنك تنكر ان الجار والمجرور (فى الطريق) استعملا فى الشعر المرات .. أتعلم ؟ لقد اقترح على الدكتور عبد القادر القط مداعبا ان اغير البيت الى : « وحسوت كوبا من رحيق ساخن ٠٠ » ! .

الخاصية الرابعة : التى يتميز بها الشعر الحر فيما يتعلق بالشكل الفنى ، تتضح فى طريقة استخدامه للصور الشعرية ، فالصورة الشعرية لدى الشعراء الجدد لم تعد صورة بسيطة ساذجة لكنها أصبحت مركبة من عناصر وجزئيات فنية متشابكة تتضافر فيما بينها لكى تؤدى وظيفتها الهامة فى بناء القصيدة ، ان الشاعر الحديث يستخرج أدق دقائق الصورة الشعرية ويركب أبسط جزئياتها فى مزيج فنى معقد ثم ينسق منها لوحة متكاملة تنقل عدوى تجربته الى القارىء .

أما الخصائص التى تتعلق بالمحتوى الفكرى فى الشعر الحر ـ فان الأستاذ محمود العالم يلخصها قائلا : « يتميز هذا الشعر الجديد أولا بعودة شاعره الى الارتباط بالحياه الاجتماعية العامة ، ولقد اتخذ للتعبير عن هذه الرسالة الأساسية للشعر سبيلا جديدا . فهو لا يعرض للقضايا العامة كما كان يفعل حافظ وشوقى ومحرم عرضا تقريريا ، بل انه يتمثل هذه القضايا العامة خلال تجاربه الذاتية » . ويحرص الأصلاء من الشعراء الجدد على أن يوضحوا مواقفهم من العالم عن طريق النظرة الشمولية التى تتضح من خلال أشعارهم التى تتفتت فيها هذه النظرة الشمولية الى جزئيات وعناصر دقيقة حسب ماتقتضيه طبيعة الموقف أو التجربة فى القصيدة الواحدة . والشعراء الجدد لا يكتفون بالتعبير عن العاطفة فى أشعارهم ، بل انهم يعملون الفكر والارادة فى هذه الأشعار بنفس القدر الذى يخصصونه للتعبير عن العاطفة ، وهم ـ فى نماذجهم الناجحة ـ يمزجون بين الفكر والعاطفة مزجا فنيا دقيقا ، والواقع أن علاقة الشاعر بالفكر لا تنبع ـ كما يقول صلاح عبد الصبور ـ « من ادراكه لبعض القضايا الفكرية ، بل من اتخاذه موقفا سلوكيا وحياتيا من هذه القضايا ، بحيث يتمثل هذا الموقف بشكل عفوى فيما يكتبه » .

ماذا عن الشعراء الآخرين ؟

اذا كانت حركة الشعر الحر قد نجحت فى أن تثبت أقدامها بصلابة فى حياتنا الأدبية ، وأن تنتزع لنفسها مكانة مرموقة جديرة بها فهل هذا يعنى أن الشعراء الآخرين المعاصرين لهذه

الحركة الذين يعــدون امتدادا لا جديد فيــه لجماعة أبولو لم يستطيعوا ان يتفهموا روح هذا العصر ، ولم يوفقوا في التعبير عن متطلبات الحياة الجديدة التي يتغير في ظلها المجتمع المصرى تغيرا شاملا جذريا ؟ !

لقد تساءل **ماوتسى تونج** من قبل نفس هذا التساؤل في بداية الثورة الصينية فقال : « ان التناقضات بين صفوف شعبنا لها انعكاس ايضا بين المثقفين ، ان عدة ملايين من المثقفين الذين كانوا في خدمة المجتمع القديم ، قد تحولوا الآن الى خدمة المجتمع الجديد . فهنا تبرز مسألة ألا وهي كيف يمكن لهؤلاء المثقفين ان يتجاوبوا مع متطلبات المجتمع الجديد ؟ » .

الحق أن الشعراء الآخرين المعاصرين للشعراء الجدد لم يوفقوا في التعبير عن المتطلبات الجديدة لمجتمعنا هذا ، ولنأخذ مثالا على ذلك قصيدة محمود حسن اسماعيل عن « سيناء » ، فهذه القصيدة تثير تساؤلا ملحا هو : أبامكان الشاعر أن يخرج عن اطـــار امكانياته وقدراته الفنية الخاصة التي عرف بها كشاعر له طابعه المميز ؟ خاصة اذا تجاوز هذا الشاعر مرحلة النشأة والنمو ، وأصــبح شاعرا مكتمل الأداة ؟ فمن الواضح أن لمحمود حسن اسماعيل قاموســه اللغوى الخاص به ، والذى ينحت منه في كثير من الأحيان صورة الشعرية • وهذا ما يجعله يدور في حلقة مفرغة من الألفاظ التي فقدت دلالاتها وايحاءاتها نتيجة وقوعه أسير الها . هذه الألفاظ هي ـ على وجه التحديد ـ « النور » و «العطر» و « اللحن » . وحقيقــة الحــال تثبت أن محمود حسن اسماعيل لم يستطع أن ينجو من تغلغل هـــذه الألفاظ في معظم أبيات قصيدته « سيناء » ، يقول الشاعر موجها حديثه لسيناء.

بساتين عمر ربيع الظلال أزاهيرها من زوالى تلوح

ظوامىء ترضــعن وهم العبير وترعشن كل جماد وروح

وجئتك من كل حى ومن كل ميت ومن كل لحن ذبيح

أناديك أنت النداء الوليد لسمع ترنم فيــه ضريح

والحق انني لا أرى أية غضاضة في أن يطلق الشاعر على قصيدته أى اسم آخر غير اسم « سيناء » لأن القصيدة لا تبرز احساس صاحبها تجاه سينائنا العزيزة التي وقعت أسيرة في قبضة العدو ، منتظرة قدومنا لنخلصــها من رجســه وعدوانه .

هذه هي امكانيات أحد الشعراء المعاصرين للشعراء الجدد ، فاذا نظرنا الى قصيدة «ياوطنى» للشاعر الحديث **محمد مهران السيد** ، لتبينت لنا الطاقات والامكانيات التي يوفرها الشعر الحر للشاعر .. ان مهران السيد لا يهوم في الضباب عندما يتحدث عن فجيعة يونيو ١٩٦٧ كما فعل محمود حسن اسماعيل .. لكنه يتحدث بمنتهى الصدق المشبع بالمرارة عن « أصحاب الياقات المنشاة » وغيرهم من العنــاصر الرجعية التي ساهمت في هزيمتنا ولو بصورة غير مباشرة . ان أصحاب الياقات المنشـــاة لما التفتوا الى الوطن ورأوه يساق :

عصبوا أعينهم برداء يهوذا ..

وتشــاغل معظمهم بالــكأس وياقات العنق البيضاء

ـ نشوها حتى في الصيف ـ

وأمالوا الرأس الى الرأس

وتسكع فيما بينهم الهمس ..

كانوا في المحنة ياوطنى غرباء

فلماذا لا يرتعدون من الخوف ؟

موجتا الشعر الحر

تتابعت على حركة الشــــعر الحر موجتان متعاقبتان سيطرتا على اتجــاهات شعرائه على الرغم من تفـــاوت سيطرتهما على الشعراء من شاعر لآخر .

الموجة الأولى ـ في بداية نشأته ، وكانت تتمثل في التزام الشاعر بقضايا المجتمع ، واقحام الشعارات الكفاحية ذات المضــــامين الانسانية العامة .. النضال .. الســلام .. العدالة .. وقد أطلق على الشعر الحر أثناء مد هذه الموجة اسم « شعر الوجدان الجماعى » • وتتمثل هذه الموجة بالذات في قصيدة « من أب مصرى الى الرئيس ترومان » **لعبد الرحمن الشرقاوى** وقد انحسرت هذه الموجة نتيجة ضغط السلطة التي لم تكن مفاهيمها قد تحددت في ذلك الوقت ، حيث ضيقت الخناق على الكثيرين من الشعراء التقدميين والحق أن مفاهيم المجتمع الجديد لم تتحدد الا بعد صدور الميثاق الوطنى عام ١٩٦١ واعلان القرارات الاشتراكية ، وقد انحسرت هذه الموجة كذلك نظرا لأن شعر هـــذه الفترة في غالبيته كان يعرض بصورة مباشرة فجة ، ولعل أوضح الأمثلة على ذلك ديوان «أغانى الزاحفين».

وإذا كان هذا الشعر قد وجد من يضيق الخناق عليه ، فان الشعر الشعبى لم يتعرض لهذا لسبب بسيط ، هو انه ينطلق من الشعب معبرا عنه ، دون أن يعرف مؤلفه أو ناظمه ، وبالتالى فانه لا يمكن محاسبة أحد عليه .

الموجة الثانية ـ بعد انحسار الموجة الأولى ، انطلقت هذه الموجة التى لم تنحسر بعد ، وكانت بمثابة رد فعل قوى ازاء الموجة السابقة . هذه الموجة الجديدة هى التى تتمثل فى الاحساس بالضياع ، وتربع الحزن ـ على اختلافه دوافعه ومبرراته ما بين شاعر وآخر ـ على عرش الشعر الحر . والحق أن هذا الحزن حزن أصيل ، حزن نابع من الواقع المصرى ، وليس تقليدا زائفا للحزن فى الشعر الأوربى فالشاعر الأوربى حزين نتيجة بروز الهوة العميقة ما بين المظهر الحضارى وبين الجوهر الحضارى .. الشاعر الأوربى عاش أهوال الحرب العالمية الثانية وكان يخرج من مخبأه ليجد بيته كومة من الأنقاض والحطام .. وهو حزن حضارة تنهار ، نتيجة شيخوخة النظام الرأسمالى المتعفن الذى تتحرك فى اطاره هذه الحضارة . أما أحزان شعرائنا فتنبعث أساسا من احساسهم بأننا أمة تحاول اللحاق بركب الحضارة العالمية المذهلة فتجد السبل أمامها محفوفة بالمهالك والمعوقات .

شعراؤنا .. لأى طبقة ينتمون ؟

لو تأملنا الأوضاع الطبقية لشعرائنا لوجدنا **أن غالبيتهم ينتمون الى البرجوازية الصغيرة ، فاذا عبر هؤلاء الشعراء عن قضايا العمال والفلاحين ، فذلك لأنهم قريبون من الجماهير الكادحة ، وان كانوا فى الوقت نفسه يتأففون من هذه الجماهير فى أعماقهم ، ويتطلعون الى الطبقة الموسرة .. طبقة أصحاب الجاه والسلطان .**

والحق أن الطبقة البرجوازية فى مصر قد اختلفت فى نشأتها عن نشأة البرجوازية الغربية لأنها برزت ـ كما يقول الأستاذ عبد العظيم محمد رمضان ـ « كطبقة وطنية تتحدد مكانها اجتماعيا بين الطبقة الحاكمة الأجنبية التى كانت تتكون اذ ذاك من شراكسة وأتراك وأرناؤوط وغيرهم ، وبين طبقة الفلاحين الملتصقة بالأرض » .

سمات الشخصية المصرية فى الشعر

والحق أن ملامح البراجوازية الصغيرة تتجلى بأوضح ما يكون فى الشعر الحر ، فالتردد يبدو واضحا عند شاعر مثل **أمل دنقل** حين يحكم على قضية من القضايا الاجتماعية ، بحيث يتضح الحرص على ان يبدو موقفه غير واضح لكيلا يثير غضب الآخرين ، فهو حين يتحدث عن مأساة احدى فتيات الليل التى دفعتها الحاجة المادية الى أن تبيع جسدها ، فانه يرصد هذه المأساة دون أن يحكم ، وبالتالى فانه لا يجعلنا نتعاطف مع هذه « السيدة المرتخية الجوارب » مع أنها مأساة سيدة فقيرة ، اغتصبها الثرى صاحب العربة .. ان الشاعر لا يقف فى صف أحد .. لأنه من البرجوازية الصغيرة التى يهمها أن تخفى موقفها :

جوارب السيدة المرتخيه
ظلت تثير السخريه
وهى تسير فى الطريق
وحين شدتها تمزقت
فانفجر الضحك ، ووارت وجهها مستخذية
وهكذا أسقطها الصائد فى شباك سيارته المفتوحة

كما أن **ازدواج الشخصية** يبرز بوضوح فى الشعر المصرى ، وذلك لأننا نعيش فى مجتمع انتقالى لم تتشكل قسماته أو تتحدد ملامحه بعد، ولهذا يبدو الكذب سيد الموقف .. ان الأخبار التى نسمعها سرعان ما نتدخل فى صياغتها من جديد ، فتنقلب الى صور أخرى، وتفقد مدلولاتها الأولى ، وهذا ما يعبر عنه **صلاح عبد الصبور** حين يقول بمهارة واقتدار :

هذا يوم كاذب
قابلنا فيه بضعة أخبار أشتات لقطاء فاعناها
وولدنا فيه كذبا شخصيا نميناه حتى أضحى أخبارا تعدو فى الطرقات

ولأن الأخبار الزائفة تسهم فى تزييف الواقع الاجتماعى ، فانه من الطبيعى أن يسود التخبط والارتجال فى حياتنا ، وتتمدد الفوضى بأذرعتها الهائلة الأخطبوبية مربكة شئوننا ، وفى هذه الحالة يخفت صوت الحق ، ويصير العاقل هو من يتحرز فى كلماته .. لا يعرض بالسوء .. لأحد كائنا من كان ، فالقيم والمفاهيم اذن تبدو متضاربة ، بحيث لا يمكن تبين من القاتل ومن المقتول :

هذا زمن الحق الضائع
لا يعرف فيه مقتول من قاتله ومتى قتله
ورؤوس الناس على جثث الحيوانات
ورؤوس الحيوانات على جثث الناس
فتحسس رأسك .. !!
فتحسس رأسك .. !!

ونتيجة منطقية للتردد وازدواج الشخصية ، يتجلى الاحساس بالعجز ، وعدم القدرة على انجاز شيء ، ان **كمال عمار** يحس ازاء هذا نفس احساس الفريق الذى لا يهوى الى القاع ، ولا يطفو الى القمة .. ما ابشع هذا الاحساس :

ومرت كل أيامى دجاجا ماله أعناق
تناثر ريشه الدامى فسد فمى عن الافصاح
غريقا كنت لا أهوى الى القيعان
ولا أطفو الى القمة ...

كما أن روح السلبية التى تشيع فى نفوس المصريين ويغذيها التصور الخاطىء للدين حيث يحس المرء بالعجز ازاء متطلبات الحياة ، دون أن يحاول تغييرها ، وانما يستسلم للواقع دون أية مقاومة ، مؤمنا بأن « المكتوب ع الجبين ، لازم تشوفه العين » ، وأن هذا يرجع الى قضاء الله وقدره هذه الروح السلبية يبرزها شاعرنا صلاح عبد الصبور على لسان « بشر الحافى » فيقول :

تعالى الله ، هذا الكون موبوء ، ولا برء
ولو ينصفنا الرحمن عجل نحونا بالموت
تعالى الله ، هذا الكون لا يصلحه شيء
فأين الموت .. أين الموت .. أين الموت ؟

ويستتبع وجود الزيف فى المجتمع أن الشعراء الجدد أنفسهم فقدوا ايمانهم بمسئولية الكلمة ، وأصبحوا يعدونها هى الأخرى جزءا مكملا للزيف الاجتماعى . يقول **أحمد المعطى حجازى** :

ماذا أصاب الكلمات لم تعد تهزنا
ولم تعد تثير فينا شوقنا لغدنا ؟!

ولهذا كله يريد الشاعر لكلماته أن تكتسب الدفء والحيوية .. أن تتفجر فيها الدماء الحارة .. عن طريق تبنيها لقضايا الجماهير ومشكلاتها .. وحسنا يريد الشاعر فى هذه الحالة ، لأنه يبدو من الأمور الواضحة - كما يقول **ادوارد كارديللى** - « أن النشاط الاجتماعى للمثقفين ، بما فيه بالطبع النقد الاجتماعى الذى يقومون به ، لا يمكن أن يكون تقدميا وخلاقا الا اذا كان جزءا من المهمة العظمى للطبقة العاملة وللانسان العامل فى العلاقات الاشتراكية للتوزيع والانتاج » .. ولهذا نجد شاعرنا يتمنى أن تحيا كلماته على شفاه البسطاء الذين يعيشون فى وضع طبقى أدنى مستوى من وضعه الطبقى هو . ولكن ألا يتطلب هذا من الشاعر ان يحتك بهذه الجماهير من البسطاء ، وأن يعبر بعدئذ عن مشاكلهم وقضاياهم بصدق ؟ ! :

كلماتنا مصلوبة فوق الورق
لما تزل طينا ضريرا ، ليس فى جنبيه روح
وأنا أريد لها الحياه
وأنا أريد لها الحياة على الشفاه
تمضى بها شفة الى شفة ، فتولد من جديد

لكن طائفة أخرى من شعرائنا الجدد يطيب لها ان ترفرف بأخيلتها عبر سماوات الصفاء الوهمية ، متغافلة عن الجذور التى تشدها الى الأرض . ان **محمد ابراهيم أبو سنه** ينزعج أشد الانزعاج لأنه اكتشف أن :

العالم ياقلبى يتقاتل فى منتصف الليل

ويحاول الشاعر أن يبرر لنا سبب انزعاجه ، فيقول ان القتال الدائر فى منتصف الليل سيحرمه من « أن يسمع ذات مساء صيفى موسيقى الأزهار » . مع أنه من المنطقى أن يتقاتل العالم ، فهذا هو منطق الحياة بما تشتمل عليه من صراع بين الطبقات ، وصراع بين المناضلين والمستعمرين ، وصراع بين الانسان والطبيعة التى يسعى الى ترويضها . فهل نطالب مع الشاعر بأن يتوقف هذا القتال لكى يصبح بمقدوره أن يسمع موسيقى الأزهار ! ؟

وعلى النقيض من هذا الموقف نجد الشاعرة **ملك عبد العزيز** تمجد بطولة الانسان وسعيه الى نصرة قضاياه التحررية ، وهى اذ تمجد بطولة الانسان توجه حديثها الى الثائر ارنستو جيفارا الذى اصبح بعد موته أسطورة من الأساطير العظيمة :

يافارس الفرسان فى زمان قد خلا من الشهامه
ياهاديا فى أبحر التضليل والقتامه
تعرف ماتريد ، لم تضلك المساومات ..
.. والتنازلات والتماس الأمن والسلامه

والحق أن كثيرين من الشعراء الجدد يحاولون - من خلال نماذجهم - أن يلتحموا بالشخصية المصرية ، لكنهم فى الوقت نفسه يدركون أن الشعر الحر لم يولد من العدم ، ووفقا لهذا فاننا نجدهم يؤكدون ارتباطهم بالجزء الحى من التراث ، محاولين الافادة منه ، وأخذ ما يصلح منه لمسايرة

متطلبات الحياة الجديدة ، فيما عدا طائفة قليلة من شعرائنا الجدد تحاول التنصل من التراث تنصلا تاما ، نافضة يديها منه ، متصورة أنها تستطيع ان تخلق المادة من العدم .. أن تكتب شعرا لا جذور له .. وليس هذا الموقف بجديد ، فقد حاولت طائفة مماثلة لهذه الطائفة فى الاتحاد السوفييتى فى أوائل عهد ثورته الاشتراكية ان تشجب التراث الروسى ، فكان ان اتخذ **لينين** قرارا عن الثقافة البروليتارية مؤداه أنه « لا اختلاق ثقافة بروليتارية جديدة ، بل تطوير خيرة نماذج وتقاليد ونتائج الثقافة الموجودة من وجهة نظر الماركسية عن العالم .. » .

واذا كان الكثيرون من شعرائنا الجدد يحاولون ـ من خلال نماذجهم ـ أن يلتحموا بالشخصية المصرية ، فانهم يتفاوتون بالطبع فيما بينهم .. كل حسب اجتهاده وقدراته ، **ـ ونذكر من هؤلاء الشعراء كمال نشأت وكامل أيوب وفتحى سعيد وبدر توفيق وحسن فتح الباب ـ** وتتجلى مظاهر هذا الالتحام من الناحية الفنية فى استخدامهم للفولكلور ، واصطناعهم لغة الحياة اليومية والتراكيب الشعبية ، ويتفاوت حظهم من التوفيق أو الفشل فى هذه المحاولة ، فنحن نجد أن **نجيب سرور** يضمن المثل الشعبى « الايد قصيره .. والعين بصيره » فى قصيدته التى وجهها الى جميلة بوحريد ، فى الوقت الذى حددت فيه سلطات الاستعمار الفرنسى يوم الجمعة ١٥ مارس ١٩٥٨ موعدا لاعدام هذه المناضلة ، ولا شك أن تضمين هذا المثل يوحى للقارىء بما يريده الشاعر من احساس بالعجز تجاه ذلك :

غفرانك .. فالعين بصيره
وذراعى يا أخت قصيره
والكف بها كلمات عزاء
لا تجدى فى يوم الجمعه

وصلاح عبد الصبور حينما أراد ان يوحى لنا بالأيام السالفة الهائلة التى عاشها احد فلاحينا الذين شنقتهم سلطات الاحتلال البريطانى فى أعقاب حادثة دنشواى ، وهو « زهران » الذى تردد اسمه فى شعرنا الشعبى ، دون أن يتردد فى قصائد حافظ ابراهيم أو احمد شوقى حين تحدثا عن حادثة دنشواى ، فقد قال الشاعر الشعبى المجهول وقتذاك :

نزلوا على دنشواى لا خاوا نفر ولاخوه
اللى انشنق مات واللى فضل فى السجن حدفوه
يوم شنق زهران كان صعب وقفاته
كان له أب شجيع يوم الشنق لم فاته
كان له ابن بينوح على السطح هو واخواته

أقول ان **صلاح عبد الصبور** حينما أراد أن يوحى لنا بالأيام السالفة الهائلة التى قضاها زهران قبل شنقه ، فانه لجأ الى الفولكلور الشعبى ، فاستعار منه تعبير « كان ياما كان » الذى يتردد فى سيرنا الشعبية ، واستغله كعنصر ناجح من عناصر بناء قصيدته :

كان ياما كان أن زفت لزهران جميله
كان ياما كان أن أنجب زهران غلاما وغلاما

ويستخدم **مجاهد عبد المنعم مجاهد** تعبيرنا الأليف حين نقسم فنقول « وحياة النعمة » .. يستخدمه فى قصيدة له مطلعها :

وحياة النعمه
حبى فى عينى لا يحتاج الى كلمة ..
ولهذا وحياة النعمة
لا تطلب يا حبى عن حبى كلمة

ومهما يكن من أمر ، فان استغلال الفولكلور يتطلب حذقا ودراية بأصول العمل الفنى ، « فليست المشكلة اذن استعمال بعض الألفاظ العامية لتطعيم القصيدة بنبرة شعبية كما حلا لبعض من يكتبون الشعر . ولكنها المقدرة على التصرف فى اللغة بمستوياتها الخاصة » . وما من شك فى أن الشعراء يتفاوتون فى تملكهم لهذه المقدرة . ولعل الأمثلة السابقة أن توضح هذا التفاوت .

هذه اشارة خاطفة الى دور شعرنا فى التعبير عن شخصيتنا المصرية ، لكن ما اود أن أؤكده هنا ، هو انه من المفروغ منه ـ كما يقول ماوتسى تونج ـ « أن مكان الصدارة فى الشعر يجب أن يكون للقصائد المنظومة بالاسلوب الحديث . أما الشعر المنظوم بالأسلوب القديم فليس ما يمنع من نظمه ، لكنه لا يجوز توصية الشباب به ، وذلك لأن الأشكال الكلاسيكية تضايق الفكر » . **وما أحب أن أقوله فى الخاتمة هو أن الشعر المصرى الحديث ـ فى نماذجه الناجحة ـ قد استطاع أن يعكس ملامح الشخصية المصرية ، وأن يعبر عنها أدق تعبير ، لكنه من المهم ـ بداهة ـ لمن يريد أن يتعرف على ملامح شخصيتنا المصرية بصورة كاملة أن يتعرف عليها ـ كما سبق أن ذكرت ـ من خلال تعرفه على فنونها المختلفة ، سواء أكانت هذه الفنون فنونا قولية أم تشكيلية .**

حسن توفيق



لقاء الفكر

مع .. الدكتور محمد عوض محمد

اعداد : سامح كريم

● المعروف للكثيرين .. أن شعب مصر .. شعب عريق فى القدم . استطاع أن يبنى حضارته قبل غيره من الشعوب .. الا أن البعض يزعم فى الآونة الأخيرة .. بأن هناك حضارات سابقة على حضارة هذا الشعب .. ويحدد مكانا لهذه الحضارات فى بعض الجهات الأسيوية .. فما رأيكم ؟

● لا شك أن شعب مصر أقدم شعوب العالم على الاطلاق .. فانه على فرض أن بعض عناصر الحضارة فى زعم بعض الكتاب قد نشأت فى بعض الجهات الأسيوية .. فلا شك فى انه لم ينشأ فى اى بقعة فى العالم شعب يعمل متعاونا ومنتجا .. فى حياة اجتماعية وسياسية منتظمة ، قبل ظهور شعب مصر .. ومع ذلك فان قول البعض ان أهم عناصر الحضارة .. وهى الزراعة نشأت فى غير مصر .. لا يمكن للمحقق أن يقبله لأن الزراعة .. التى بنيت عليها الحضارات الأولى – مثل حضارة مصر – كانت تقوم على زراعة الحبوب وبخاصة زراعة القمح .. ومن المسلم به أن نشوء الزراعة كان فى بعض السهول النهرية .. التى يغطيها الفيضان فترة من الزمن ..

ثم ينحسر عنها تاركا حقولا واسعة معدة ومهيأة لأن يبذر فيها الحب . وبعد أشهر قلائل يجنى منها المحصول .. وأقل علم بفيضان النيل يرينا أنه الوحيد الذى تتناسب دورته مع دورة زراعة القمح .. فالفيضان يتم فى آخر الصيف وأوائل الخريف .. ثم تنحسر المياه .. وفى هذا الوقت تكون الأرض مهيأة لتلقى البذور فى منتصف نوفمبر . وهذا هو أنسب موعد لزراعة القمح .. وهذا النظام النهرى الملائم للزراعة يخالف ما تصادفه فى جهات غرب آسيا - التى يزعمون أن حضارتها هى الأسبق - حيث يكون الفيضان فى أشهر الربيع وأول الصيف على أثر ذوبان الجليد .. أو يكون فى الشتاء على أثر سقوط المطر .. وهذه الدورات لا تلائم دورة زراعة القمح الا بعد أن تدخر المياه وتحفر لها القنوات ، ونحو ذلك من الأمور التى تلائم مرحلة متأخرة فى التطور الحضارى .. **أما المرحلة الأولى .. فيكون الأعتماد فيها على الطبيعة** والمساعدات **الطبيعية ، وهذه لا نجدها الا فى نهر النيل وفيضاناته . .فى مصر ..**

كذلك وجد النظام الملكى ، ووحدة الحكم فى البلاد .. فى وقت مبكر جدا لم يتح فيه لأى بلد آخر مثل هذه الأوضاع . وربما يكون لنهر النيل فضل فى هذا أيضا .. فان نهر النيل فى مصر يجرى بانحدار معتدل .. لا هو بالانحدار الضعيف فيسبب المستنقعات والبرك . ولا هو بالانحدار السريع جدا الذى لا تستطيع السفن أن تصعد فيه . واتفق فى الوقت نفسه أن الرياح التى تهب على الوادى هى رياح الشمال فتستطيع السفن أن تصعد ضد التيار من الشمال الى الجنوب . فاذا أرادت بعد ذلك أن تنحدر بالناس وبالسلع من الجنوب فان التيار كفيل بأن يحمل السفن ويدفعها دون مشقة ..

وهكذا تضافرت الظروف الطبيعية لتيسير الاتصال بين الشمال والجنوب وتبادل الأفكار والآراء والمتاجر . وتوحيد الاتجاه للبلاد كلها .. وقد كان الاتحاد فترة من الزمن يقسم البلاد الى مملكتين : **العليا فى الصعيد والسفلى فى الدلتا ..** ثم اتحدت الدولتان فى دولة واحدة فى وقت مبكر جدا ..

ان التاريخ الطويل لوادى النيل الأدنى .. مع ما ظهر فيه من حضارة . وما تخلف عنها من آثار فنية رائعة أمر شغل العلماء والباحثين أجيالا طويلة .. حكموا بعدها أن مصر مضرب الأمثال فى حضارتها .. فلا مجال اذن لقول مغرض يحاول التقليل من نظرتنا الى حضارتنا بالزعم أن هناك حضارات سابقة عليها فى آسيا أو فى غيرها ..

عروبة مصر

● **يذهب الكثيرين من العلماء الى أن الشخصية المصرية تتألف من جماعات أولى نزلت أطراف الوادى ، وسيل لا ينقطع من المهاجرين من جزيرة العرب وبلاد الشام ، ونازحين من شمال افريقيا.. هل يمكن اثبات أن عروبة مصر فى هذه الحالة لا ترجع الى دخول الاسلام وانما ترجع الى ما قبل الاسلام ؟**

● - بالطبع يمكن اثبات ذلك ... لو نظرنا نظرة متأملة الى تاريخ وادى النيل ..

ان مجرد التفكير فى التاريخ الطويل لوادى النيل على مدى آلاف السنين يدعونا حتما الى التسليم بأن سلالات أو جماعات عديدة قد نزلت أرجاء الوادى على مر العصور ولابد أنها أضافت الى السلالة القديمة عناصر جديدة .. لم تكن من قبل ممثلة فى جمهرة السكان . .

ولعل من المفيد أن نفرق بين العناصر التى نزلت البلاد واستوطنت بعض أرجائها واندمجت فى سكانها وبين هذه العصابات التى جاءت للغزو والسلب والنهب .. ثم انجابت عن البلاد ، وعادت أدراجها .. فعصابة « قمبيز وأتباعه من الأسيويين الذين جاءوا غزاة فاتحين .. ثم ارتدوا بعد نحو قرنين على أعقابهم خاسرين لا يمكن أن يكونوا قد أثروا فى البلاد وسكانها .. وهذا يقال أيضا عن الرومان وقد كان حكام البلاد منهم بضعة قرون ..

وعلى نقيض تلك العناصر التى كانت تدخل البلاد من الأقطار العربية المجاورة أفرادا أو جماعات مسالمة تنشد التجارة أو الالتجاء ثم يستقر بها المقام وتندمج فى السكان على مدى قرون وهؤلاء هم العنصر الذى يؤثر فى تكوين السكان لأنه ينزل البلاد فى هدوء لا يثير عداوة ولا ضجة ،

ولا يقوم بتخريب ولا تدمير .. فلا تؤلب القوى الوطنيـــة وتحشـــد لاخراجه من البلاد ..

وعلى الرغم من أنه ليس من السهل أن نرسم صورة كاملة للمراحل التى مرت بالوادى وعمارته بالسكان على مضى الزمن فان هذا لا يمنعنا من أن نحاول رســم شيىء تقريبى لا يبعد عن الواقع كثيرا ..

الخطوة الأولى فى هذا الســبيل هى الاشـــارة الى الظروف الطبيعية للقطـــر المصرى التى قل أن يكون لها مثيـــل فى العالم .. فوادى النيل كما نعلم تحف به الصحراء من الشرق والغرب .. وتمتـــد تلك الصحراء شرقا عبر سيناء الى جزيرة العرب ولا تنتهى الا على شواطىء المحيط الهندى .. وتمتد الصـــحراء غربا حتى المحيط الأطلسى .



فى العهود البشرية القديمة الى نحو عشرة آلاف من السنين لم تكن الصحراء بشقيها – الشرق والغرب – مجدبة جافة كما هى اليوم .. كان هنالك عصر يدعى العصر المطير يقابل ما كان فى أوربا ويدعى العصر الجليدى .. كانت الصحراء فيها مراع وفيها من الوحوش أنواع وضروب وغير قليل من الشجر .. وهذا العصر الذى اشتمل على فترات طويلة لم ينته فجأة بل بالتدريج .. ولعل المرحلة الأخيرة منه منذ نحو عشرة آلاف من السنين هى التى تهمنا بوجه خاص فى التصـــوير بدء احتـــلال الوادى ..

لقد كان الوادى فى نظر كثير من الكتاب يتلقى نصيبه من المطر أســـوة بالاقاليم المجاورة وكان يجرى فيه النيل ، ويترتب على هذا أن يكون فيه البرك والمستنقعات، وتمتلىء جوانبه بالأحراش والأدغال .

وأكبر الظن أن السكان كانوا يعيشون على حافة الوادى .. دون أن يتوغلوا فيه كثيرا .. وينالوا من صيده غذاءهم .. ومع انه ليس لدينا جماجم ترجع الى هـــذا العصر الحجرى القديم .. فاننا عثرنا على الكثير من الصوان المنحوت فى صورة أدوات مما ترمى به الفريسة أو تقطع .. **ومن المألوف ان تكون المرحلة الأولى للمجتمع البشرى مرحلة الصيد .**

ثم أخذت الصـــحراء بعد ذلك تجف تدريجيا .. ونزحت الى الجنوب حيوانات كالزراف كانت تعيش فى وسطها .. وهذا الجفاف كان يحل فى موجات أو فترات من الزمن يندر فيها المطر .. فيطرب السكان ويلتمسون الماء والعشب ثم تنجلى هـــذه الفترة وتجىء بعـــدها فترة من الرخاء النسبى فيستقر الناس وتعـــود حيوانات الصيد .. ويتكاثر السكان . وقد استمرت هذه الفترات الى عصر الفراعنة فى الدولة القديمة والوسطى بل والحديثة أيضا ...

أما الوادى فانه أيضا أخذ يتطور .. فتقـــل أمطاره وتنكمش فيه المســتنقعات ويكثر النـــاس من النزول فيه .. ولكثرة الحيوانات أخذ الناس يحتبسون صـــغار الدواب حتى تكبر أو الى الوقت الذى يريدونهـــا لطعامهم .. والأنثى ربما أبقـــوا عليها اذا بدا انها توشك أن تلد ..

وهكذا تعلم سكان الوادى فى هـــذه الفتـــرة بالتـــدريج كيف يســـتأنسون الحيوانات . وكان أول حيوان استؤنس فى الغالب « الضأن والماعز » وبالتدريج تحول السكان فى الوادى الى قوم مولعين باقتناء الحيوانات ثم اخذوا يستأنسون النبـــات ويصبحون زراعا .. ان المصرى شخص زراعى بالفطرة .. وهذا يرجع الى قدم عهد السكان بهذه الحرفة التى سبقوا بها الأمم .. ولم تكد تقترب الالف الخامسة قبل الميلاد حتى كان فى الرادى شعب يعرف الزراعة وتربية الحيوان .. ولم يلبث أيضا ان يبرع فى بعض الصناعات كالفخار والجلود . التى كان يتسلى فيهـــا أثناء فراغه .

ونســـتطيع أن نتصـــور ان جفاف الصحراء .. جعل كثيرا من سكانها ينزحون الى الوادى بأعداد قليلة تزاداد على مضى الزمن .. وقد تعلم أكثرهم كيف يربون الماشية ويمارسون الزراعة . ودخلت البقر فى وقت مبكر عداد الحيوانات الهامة فى وادى النيل ..

وكان القاصدون الى مصر من الغرب يفدون مسالمين وادعين ، كذلك العنـــاصر الوافدة من الشرق مما ندعوه الآن سوريا وفلسطين وجزيرة العرب والأردن مسالمين ، وتارة كان الوافدون جيشا محتشدا يحاول الغزو ..

وقد التزمت الهجرات العربية الجانب الشرقى من النيل من مصر السفلى والعليا كما أن أكثر الوافدين من الجانب الليبى كانوا ينزلون فيما نسميه الآن مديرية البحيرة والصعيد . .

ان اكبر الظن ان الوافدين من الشرق بدءوا قبل التاريخ المكتوب .. أى قبل عهد الأسر بزمن طويل جدا .. وأكبر دليل على ذلك ان لغة المصريين القدماء قد انطبعت بالطابع السامى .. فى وقت متقدم جدا .. وقد دامت الهجرة واتصلت فى كل عصر .. حتى أصبحت مصر وجزيرة العرب قطرين مرتبطين بأقوى الوشائج .. وبديهى ان هذه الصلات اشتدت وقويت بعد ان أصبحت مصر جزءا لا يتجزء من الدولة الاسلامية ..

فعروبة مصر ليست ظاهرة حديثة ، ولا هى ترجع لعهد الفتوح الاسلامية بل ترجع الى ما قبل التاريخ المسجل المكتوب .

● **من الواضح أن هناك تضادا بين ثبات الشخصية المصرية وتماسكها .. وبين تشتت الجنس اليهودى وافتقاره الى الوحدة . فما هى ــ فى رأيكم ــ أهم عناصر هذا التضاد وهل تعتقد أنه من الممكن أن يكون له تأثير على الصراع الدائر الآن فى الشرق الأوسط ؟**

●● ان النظرة المجددة ــ الخالية تماما من العاطفة ــ الى أساس وضع اسرائيل فى قلب البلاد العربية ، والى تكوين أفرادها على مر العصور ومقارنة ذلك بوضع مصر وتكوينها .. **ليجعل من محاولة ايجاد عناصر هذا التضاد أمرا ميسورا ..**

الكثيرون منا يدركون كيف فرضت اسرائيل على خريطة الشرق الأوسط .. ولكن ربما تكون هناك جوانب من هذه المسألة .. لا يذكرها أكثر الكتاب مع أنها هى الأساس فى وجود اسرائيل فى المنطقة العربية ..

ان اسرائيل دولة خلقتها بريطانيا خلقا عن عمد وعن سبق اصرار .. لكى تثبت اقدامها فى الشرق الأوسط .. حين أدركت السياسة البريطانية ان لفلسطين من الموقع الحربى ، والأهمية الروحية لجميع الشعوب . ما يجعل السيطرة عليها أمرا لازما لدولة عظمى مثل بريطانيا فى ذلك الوقت .. ورأى الساسة البريطانيون ان ميثاق عصبة الأمم ينص صراحة على أن سكان فلسطين يؤلفون أمة ذات كيان مستقل .. ولا تحتاج الا لقليل من الارشاد والمساعدة لكى تنال الاستقلال التام .. فلم يكن بد من ادخال عنصر جديد فى السكان بطريقة توغر صدور العرب ... وبذلك يسود البلاد النزاع والشقاق .. وتشتد الحاجة الى حاكم محايد لكى يفصل بين المختصمين دائما .. وبذلك تضمن بريطانيا بقاءها فى فلسطين الى أجل غير مسمى ..

وهكذا عمدت بريطانيا الى خلق ما يسمى اليوم باسرائيل من أجل تثبيت أقدامها .. ولكيلا يكون لديك أدنى شك فى هذا .. فانى أسوق اليك دليلين من شهادة كاتبين من كبار الكتاب البريطانيين أنفسهم ..

فقد جاء فى الجزء الرابع من كتاب المؤرخ البريطانى **«تمبرلى»** عن مؤتمرات الصلح ما يلى : **« كان لدى بريطانيا أسباب خاصة دعتها الى السياسة التى اتبعتها فى فلسطين . وهذه الأسباب قد**

تثبيتها فى الزايا البـــديهية لتغطية قناة السويس من الناحية الشرقية . . فى اقليم يسكنه عنصر من الناس يرى مصلحته فى تأييد بريطانيا .. هذا الى جانب ما تناله من تأييد اليهود فى جميع أنحاء العالم .. هذه هى النظرة البعيدة .. التى اقتضتها المصالح الاستعمارية » ..

وفى كتاب آخر لمؤلف وسياسى مشهور هو السير « **مارتن كونواى** » يقول فيه : « **ان الخطر الحقيقى على قناة الســويس لا يجىء من الغرب بل من الشرق .. من ناحيـــة فلسطين .. ولذلك كان تمسك بريطانيا بفلسطين مصلحة امبراطورية من الطراز الأول » .**

ثم يمضى الكاتب شارحا فائدة وجود طائفتين مختصمتين فى فلسطين وما يتطلبه هذا من وجود هيئة خارجية محايدة لكى تحمى كل فريق من عدوان الآخر .. وهذه فى نظره حالة مثاليـــــة لأنها تتطلب بقاء بريطانيا الى أجل غير محدود ..

من هذا نرى أن أساس وضع اسرائيل فى الشرق الأوسط .. هو أن دولة أوجدتها مصالح دولة أخرى .. فهل حدث مثل هذا فى مصر ؟ هل مصر أوجدتها مصـــالح دولة أخرى .. ان أبسط معرفة بمراحل التاريخ المصرى قديمـــة وحـــديثة تؤكد النفى ..

واما عن اســـاس تكوين .. الامـــة الاسرائيلية المزعومة ، فربما يكون راجعا الى أن شعبا يهوديا قد تم تكوينه قبـــل ميلاد المسيح بقرنين او ثلاثة فى الحـــوض الشمالى لنهر الراين .. وهذه المجموعة الكبرى يطلق عليها اسم اليهود «**الاشكنازم**» وهى تتكلم فيما بينها لغـــة اليـــدش « Yiddish » وهى تطابق لغـــة الاقليم الشمالى الغربى من ألمانيا . وعلى الرغم من أنها لغة « ألمانية » فانها تكتب بحروف « عبرية » وقد دخلت هذه اللغة مفردات من لغات أخـــرى كالمصطلحات الدينيـــة المشتقة من اللغة العبرية .. وكذلك عدد من الكلمات الســـلافية بعد الاختـــلاط بالسلاف . ولكن هذا الاقتباس لم يغـــير من طبيعة اللغة شيئا .. وقد وصفها كاتب يهودى فى دائرة المعارف البريطانية بأنهـــا من لغات ألمانيا السفلى .. ولهذا السبب اختلفت بعض الاختـــلاف عن اللهجـــة الألمانية الحديثة .

تكتب هذه اللغة بحروف « عبرية » ـ كما ذكرنا ـ والسبب فى ذلك يرجع الى أن الدين اليهودى قد انتشر بين الألمان وهم فى زمن جاهليتهم ولم تكن لغتهم تكتب ، ولم يكن هنـــاك بعد من أن تكتب لهـــم صـــلواتهم وعباداتهم .. ولذلك اعتنقوا الدين اليهـــودى والكتابة العبرية فى آن واحـــد .

وقد ظهر الدين اليهودى ينتشر بين الألمان وسكان أواسط أوربا قبل أن يظهر الدين المســـيحى ، وقبل أن يأخـــذ فى الانتشار بقرون عديدة .. وفى أثناء هـــذه القرون الطوال كان أتباع الدين اليهـــودى يتزايدون دون أن يتعرضوا لأى نوع من الاضطهاد .. كما أن اضطهاد اليهـــود بواسطة الدولة الرومانية لم يبدأ الا فى وقت متأخر نســـبيا . وكذا اضـــطهاد المسيحيين لهم لم يبدأ فى ألمانيا الا فى القرون الوسطى .. قد أتيح ليهود ألمانيا فسحة طـــويلة من الزمن لكى يتزايدوا ويتكاثروا وينشروا دينهم ..

من المهم اذن أن نذكر أن اليهود فى ألمانيا والبلاد السلافية هم عبارة عن طوائف من الألمان والسلاف اعتنقوا الدين اليهودى ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد على أيدى أولئك المبشرين النشطين الذين أشار

اليهم الكاتب اليهودى « ليوى » وكانت لغتهم منذ البداية لغة ألمانية صميمة ، وان كتبت بالحروف العبرية .. وليس مما يقبله العقل أن تكون هذه المجموعة اليهودية الجرمانية مشتقة من بنى اسرائيل كذلك العقل لا يقبل أن يكون يهود اليمن ومصر وبلاد الحبشة وكلها أقطار انتشر فيها الدين اليهودى فى ذلك الزمن البعيد نفسه من أصل فلسطينى .. وسنرى تأييدا لهذا الرأى فيما كتبه علماء اليهود أنفسهم وفى مقدمة هؤلاء « **دبلى** » الذى ألف كتابه عن أجناس أوربا فى أواخر القرن الماضى قبل أن تنشأ الدولة الصهيونية .. ولذلك كانت لأقواله مكانة خاصة . لقد قال فى سياق بحثه : « **ان تسعة أعشار يهود العالم يختلفون عن سلالة أجدادهم اختلافا واسعا ليس له نظير . وان الزعم بأن اليهود جنس نقى « حديث » .. يعد خرافة . ولقد أصاب « رينان » فى تأكيده بأن كلمة يهودى ليس لها معنى أنتروبولوجى لا فى أوربا ولا فى حوض نهر الطونة على الأقل ، وصدق « لمبروزو » فى ملاحظاته بأن اليهود الحديثين هم أدنى الى الجنس الآرى منهم الى الجنس السامى** » .

وجاء فى بحث الأستاذ « **تبار** » عن اليهود : « ان اليهود عبارة عن طائفة دينية اجتماعية تضم اليها فى جميع العصور أشخاصا من شتى الأجناس وهؤلاء المتهودون جاءوا من جميع الآفاق ... فمنهم الفلاشا سكان الحبشة ومنهم الخزر من الجنس التركى ، ومنهم التامل وهم اليهود السود من الهند ، ومنهم الألمان ذوو السمنة الجرمانية .. ومن المستحيل أن نتصور أن اليهود ذوى الشعر الأشقر أو الكستنائى والعيون الصافية اللون الذين نلقاهم كثيرا فى أوربا الوسطى يمتون بصلة قرابة دم الى أولئك الاسرائيليين الذين كانوا يعيشون بجوار نهر الراين » .

وبعد ان يذكر « تبار » أن عدد اليهود فى العالم يزيد عن الاثنى عشر مليونا يتساءل : أيمكن أن يكون هذا العدد الهائل قد توالد مع الاضطهاد والمذابح من أولئك الخمسين ألفا الذين شردوا فى عصر « أوريانوس » حسب تقرير الروايات ؟ ثم يرد على هذا التساؤل بأن هنالك مجموعات كاملة قد تهودت ، وأضافت جموعها الهائلة وصفاتها الجسدية الى الاسرائيليين .. » ..

بقى أن نشير الى آراء بعض علماء اليهود فى هذا الموضوع الخطير .. وهؤلاء لا يعتمدون فى كتاباتهم الا على البحث العلمى الخاص .. ومن أشهرهم الأستاذ « **فريدريخ هرتس** » صاحب كتاب الجنس والحضارة .. وقد جاء فى سياق كلامه عن التكوين الجنسى لليهود العبارة الآتية : « لم يعد فى الامكان أن التمسك بذلك الرأى الذى يمثل الآريين من جهة ، واليهود من جهة أخرى كجنسين مختلفين أشد الاختلاف ، فقد أثبت البحث الأنتروبولوجى بصورة لا تحتمل الجدل ما بين الاثنين من القرابة الشديدة ... وقد استطاع اليهود على مر تاريخهم أن يمتصوا مقدارا كبيرا من الدماء الأجنبية.. وهذه الحقيقة تفسر ما نراه فيهم من اختلاف فى الصور والأشكال ومشابهتهم للشعوب التى يعيشون بينها .. وقد كان اعتناق الديانة اليهودية بواسطة اليونان والرومان والشعوب الأخرى أمرا كثير الحدوث .. وعلى الأخص فى القرن الأول والثانى قبل الميلاد ... أما فى العصور الوسطى فعلى الرغم من جميع العقبات قد حدث مثل التحول فى الديانة اليهودية وعلى الأخص فى البلاد السلافية .. وهذا هو السبب فى أننا نرى اليهود الروس والبولونيين يشبهون السلاف ، واليهود

الالمـان أقرب شبها بسـائر الألمان منهم باخوانهم فى الدين من أهل فلسطين » ...

هذه نبذة ترينا رأى « هرتس » ولولا ضيق المقام لأوردنا فصـولا عـديدة من كتابه .. ولكن حسبنا هذا القدر للدلالة على أن الباحثين العلمـاء من اليهـود لا يختلفون عن سـواهم فيما يوردون من الحقائق وما يدللون به من الادلة ..

وصـفوة القول فى أسـاس تكوين اسرائيل .. أن اليهـود هم أبناء الاقطار التى يعيشون فيها وأنهم بعيدون كل البعد عن أن يكونوا من نسل ذلك الشعب المختار القليل العدد الكثير المواهب . فكما رأينا أن لغتهم المانية تكتب بحـروف عبرية ، وأنهم طائفة دينية بدات فى ألمانية انضمت اليها فى جميع العصـور أجناس مختلفة وبالطبع هم يختلفون - بذلك - عن سلالة أجدادهم ... فهل حدث مثل هذا فى مصر .. **لا شك أن عناصر التضـاد بين ثبات الشخصية المصرية وتماسكها ، وبين تشتت اليهود وافتقارهم الى الوحـدة .. قد وضحت الى حد ما .. فى هذا المجـال الضيق ..**

ومعرفة عناصر هذا التضاد بين ثبات الشخصية المصرية ، وبين تشتت الجنس اليهودى وأثر ذلك على الصراع الدائر بيننا وبينهم الآن مع اخضاعه لمنهج علمى أو حتى نظرة جادة خالية من العاطفة فى تقديرى انه سيكون له اكبر الأثر ..

فلا يكفى أن يكون معلوما لكل مصرى أو عربى انه لابد من القضاء على الصهيونية - الدخيلة فى وطننا العربى - وبأى شكل من الاشكال ومهما طال الأمد .. لا يكفى هذا وانما ينبغى أن يكون وراء كل هـذا فهم واع للمواجهة العربيـة الاسرائيلية وحتميتها وذلك بنشر الكثير جدا والدقيق جدا فى نفس الوقت عن تطـور الحركة الصهيونية .. وأن نزداد تعمقا فى أوضاعهم الاقتصـادية والسـياسية والعسكرية والاجتماعية .. حتى يمكننا فهم عقليتهم وهو - واتفق فى ذلك مع الكثيرين - من أهم العناصر اللازمة لأية مواجهـة مـع العـدو .. حتى لو كان هـذا العـدو اسرائيليا ..

وهو تصميم لا يختلف عليه اثنان ..

● **الملاحظ أن هناك اختـلافا بين ملامح ابن جنوب الوادى وابن شماله فهل لهذا الاختـلاف ما يبرره علميا ؟ وهل ينسحب على بقية سمات شخصـية ابن الشمال وسمات شخصية ابن الجنوب ؟**

●● الحق أننى لم أتوفر على دراسة مثل هذه الملاحظة دراسة علمية جادة .. ولعل الذين أعرفهم من أهل الشمال ومن أهل الجنوب وعشت معهم . كانوا فى بيئة واحدة « **هى بيئـة التعليم** » وهى بمثابة لصـهر الشـباب كله فى بوتقة واحدة .. بحيث لا يستطيع الانسان أن يفرق بين قادم من الجنوب وأخيه القادم من الشمال ..

وفى تقـديرى أنه اذا أراد الانسان دراسة مثل هذا الاختلاف .. فلابد له من وقت طويل يقضيه بين أهل الشـمال وأهل الجنوب يرصد فيه أحوالهم المعيشية بحيث يشمل هذا الرصد جوانب كثيرة من الاحـوال الاقتصـادية والاجتماعيـة والفولكلورية .

غير أن الملاحظة العادية تشـير الى أن معظم التجار يأتون من الجنوب أكثر من الشمال . وأن المهاجرين من الجنوب الى الشمال أكثر من المهاجرين من الشـمال الى الجنوب .. كذلك وجدت تشابها الى

حد كبير بين سمات أهل الشرقية فى الشمال وأهل الصعيد فى الجنوب .. ويرجع هذا التشابه الى أن العنصر العربى فى هجراته واختلاطه قد انتشر فى الاقليمين .

وهناك أيضا فى بعض جهات الصعيد عرب مثل عرب الهوارة الذين نزحوا من المغرب الى منطقة قنا وهم الآن منتشرون فى انحاء القطر المصرى ..

ولعل الاختلاف فى الأصل كان نتيجة هجرات قديمة حين دخل مصر فى مصر فى عصر بناة الاهرام سلالة ذات رأس عريض نوعا وجمجمة ممتلئة .. نراها بوضوح فى تمثال « شيخ البلد » وتمثال «الكاتب» وعلى كل حال هى اختلافات طفيفة كما تقول لا تظهر كثيرها من الاختلافات .

مكونات الشخصية المصرية

● **على جدران معابدنا القديمة .. نلحظ أن هناك ملامح جسدية قد لا تتوفر فى البعض فينا الآن فهل ينسحب ذلك أيضا على مكونات شخصيتنا .. بمعنى هل كانت هناك مكونات للشخصية عند الفراعنة .. لا تتوافر فينا .؟**

●● هذا الموضوع عالجه بعض الكتاب وهم متفقون تقريبا على أن القطر المصرى اقليم استطاع أن يمتص ويتمثل جميع العناصر التى كانت تفد اليه . ونحن نعرف أن هذا شىء يرجع الى آلاف السنين حين نزحت الى مصر هجرات بشرية من الشرق ومن الغرب أو من الشمال .. فكان الشعب يتمثلها ويهضمها بحيث لا يسهل التمييز بينهما ..

وبالفعل نحن متشابهون شكلا .. فحضارة تربو على الثمان آلاف سنة لا يمكن الا أن يكون لها تأثير من الاندماج . على أن هناك ملامح مازالت مستمرة حتى الآن .. وخاصة فى الصعيد .

النكتة فى مصر

● **يقولون أن النكتة فى مصر تعد أسلوبا عمليا فى النقد اللاذع .. وفيها تبدو صفة البداهة ، ولمحة الذكاء وقدرة اصطناع التورية ، وتخديم الألفاظ ... فهل النكتة أسلوب تميز به الشعب المصرى عن غيره من الشعوب ؟**

●● : نعم نحن جميعا نعرف النكتة ونحبها .. ونتصور دائما أن هذه النكتة من أهم مزايا الشعب المصرى .. ومن الصعب أن نضع تعريفا منطقيا جامعا لانواع هذا الفرع من فروع التعبير الفكاهى الساخر .. **ويكفى أن نقول أن النكتة تعد** تعبيرا تلقائيا فى أكثر الأحوال .. لموقف يحتاج الى تفسير .

وحسبى أن أذكرك بصنيع الماضى البعيد فقد كان المتصور أن الحاق الضرر بصورة أو تمثال للشخص غير المرضى عنه.. ينسحب على الشخص نفسه .. وهذا ما تصدر عنه النكتة العدوانية .. التى تصدر من أفراد لا يعرفون مدى ارادتهم ، والمنهج الذى تتحقق فيه مسئوليتهم فى تغيير **الانسان .. وتطلق فيه ارادته المعقولة وتعرف فيه حقوقه ومسئولياته ..**

كان مقبولا فى الماضى أن يكون الشعب كالانسان العجوز الذى ينظر الى مواكب الشباب فى سخرية تشوبها الحسرة وأن يصدر نكات وصورا تخل بالواقع الفتى الشاب .. **ولكننا الآن نرفض هذا التصور ونعيش فى النصف الثانى من القرن العشرين الذى تتسم فلسفة الحياة فيه بالتكامل والايجابية بين الفرد وبين البيئة الاجتماعية ..**

اننا نستطيع أن نميز بين النكتة التى تقوم على الفكاهة المقبولة وبين النكتة العدوانية .. ولست فى حاجة الى أن أنبهك الى أن هناك مواسم تروج فيها النكتة ..

ومن هذا الباب تدخل الثورة المضادة .. وتزيفها على الشعب المصرى مستغلة انه شعب « ابن نكتة » ويحب النكتة ..

من ذلك أن بعض النكات التى صدرت عن أجهزة الدعاية من الحرب العالمية الثانية تترجم وتعدل وتغير الأسماء فيها..

ومن ذلك ايضا أن بعض مجموعات النكات الموسمية يمكن أن ترد الى أصول غير مصرية وغير عربية .. فان كل من يعرف مزاج الشعب المصرى ومقومات فن النكتة عنده .. يمكنه أن يتعرف على عناصر أجنبية ترجمت الى اللهجة العامية أو الفها من يفكر ويصور بلغة غير عربية .. ثم تترجم بعد ذلك ..



والنكتة المصرية التى نحبها شأنها شأن فروع التعبير جميعا يجب أن نحتاط فى قبول الدخيل والعدوان واشاعته .. لأن النكتة سلاح أخطر فى نظرى من الاشاعة من ناحية التأثير والقدرة على الترويج ..

ويجب علينا أن نحتاط .. فنميز بين الفكاهة المقبولة والتى هى من صميم تكوين الشعب المصرى .. وبين الفكاهة العدوانية التى توصل الى السلبية وتشوه الواقع.. ولست بذلك أرفع الواقع عن النقد الذاتى والموضوعى .. ولكن هذا شىء وتحطيم الارادة وعدم الايمان بالعقل شىء آخر ..

ان الشعب الذى ينزع الى تحقيق وجوده وتعويض ما فاته ، والسير مع الطلائع المتقدمة فى الجماعات الانسانية .. يجعل التهويل فى هذه الصفة أمرا غير صحيح ؛ ويجعل النكتة العدوانية نقيضة تدل على التخلف والسلبية والجمود وغياب العقل وعدم ادراك التبعات .. وهذه كلها ليست من صفات شعبنا على مر العصور ..

● **يقول « بارتلمى سانت هيلير » منذ عهد الفراعنة كتبت علي سكان مصر العبودية السياسية ، انى أبعد ما أكون عن القول بان النيل هو السبب الوحيد لهذا الوضع المحزن .. وانى لمدرك أن ثمة كثيرا من الناس أكثر عبودية دون أن يكون لديهم نيل .. هذا القول الذى يرفضه بارتلمى.. يجد مكانا — للأسف فى بعض المؤلفات حتى أننا نلحظ فيها مصطلحات كهذه « مصر أرض الطغيان » و « مصر أرض النفاق » بل واعتبرت هذه هذه المؤلفات أن وداعة الفلاح المصرى وصبره .. ذلة واستكانة فما رأيكم ؟**

●● لى موقف قد يكون عكس ما تتوقعه فى هذه الحالة ..

— **أنا لست مع القائلين بأن مصر استعبدها أجنبى فى يوم من الأيام ..** وبالتالى **لست مع القائلين بأن مصر كتبت** عليها العبودية **السياسية . مع اعترافى بأن** هناك أجانب **حكموا مصر الى أن قامت** ثورة ٢٣ يوليو **وحكم البلاد واحد من** أبنائها ..

فصحيح أن مصر حكمها أجنبى .. ولكن الخطأ أن نقول استعبدها الأجنبى .. ان الأسرة المالكة فى بريطانيا مثلا من أصل جرمانى ولكن التاريخ الانجليزى لو فعل مثلنا لقال ان ملكة بريطانيا وأسرتها تستعبد البلاد من توليها الحكم .. ولكن على العكس ان هذا التاريخ ينظر الى هذه العائلة على أنها تمثل البعض أو الفرد .. يمثلها ويهضمها بحيث لا يسهل التمييز بين الكل والمجموع ..

ويضاعف من تمسكى بهذا الرأى ان المصريين أنفسهم لا يقبلون الأجنبى ... وتاريخ مقاومتهم له مضرب الأمثال .. حتى أن الفرس كانوا يريدون حكمنا من بلادهم.. لأنهم أحسوا بكراهية الشعب لهم .. واذا أمعنت النظر فى تاريخ دخول الأجنبى الى مصر وخروجه منها تجد نفس النتيجة

تجد المصريين لا يحبون دخيلا أو أجنبيا ، وأنهم وحتى فى وجوده يعتبرونه وهو ممثل للسلطة بمثابة البعض ، بينما يعتبرون أنفسهم كشعب بمثابة الكل ..

ولهذا لا أوافق على هذا الرأى ... وينسحب رأيى على مثل هذه العبارات التى تذكرها « مصر أرض النفاق » و « مصر أرض الطغيان » أو « كتب على مصر الاستعباد » هذه عبارات دخيلة .. قد يكون الهدف الأساسى منها تشويه معالم حضارتنا العظيمة وطعننا فى مصريتنا الغالية ..

مصر والاتكالية

● **وما رأيكم فى اتهام الشخصية المصرية بالاتكالية والاستناد فى ذلك الى ببعض أقوال الشعب ومأثوراته .؟**

●● : **من الظلم أن تتهم الشخصية المصرية بهذا اللون من الاتهام . غير الموجود فى مكوناتها .. ولعل تاريخ المقاومة يشهد بأن مصر دائما تحنو الى الثورة أكثر مما تحنو الى الاتكالية .. وأن مصر تبغض الظالمين وتتعقبهم وتتخذ ضدهم كل السبل.**

وقد يكون ضمن هذه السبل « التأنى » ولكن ماذا بعد هذا التأنى وشقيقه الصبر؟ أعتقد أنه الانفجار والتمرد .. وغيرها من الأساليب الثورية .. والتى يمكن أن ندركها بوضوح فى بعض الأعمال الأدبية .. والتى لم تزد عن أن تكون وصفا لواقع راهن .. فالكاتب أو الفنان لا يجرى السنة شخوصه من المصريين بغير ما تجرى به السنتهم من تلقاء نفسها .. من كلام وأفعال وأعمال بينها ذلك الوعى كله .. ان هؤلاء المصريين الذين حققوا الثورة على الدخيل والثورة على الطاغية لا تحدوهم عاطفة متأججة فحسب .. وانما هم يعتمدون على نضج وفهم .. وهم ان كانوا بسطاء طيبين تهون أرواحهم فى سبيل حريتهم ..

ان فى بساطة الفلاح المصرى الوعى فى أسمى مدارجه .. فلا مكان اذن للقول بأن الشخصية المصرية تحنو الى « الاتكالية ».

القوى الشعبية

● **ماذا تعنى هذه العبارة التى قالها المستشرق الفرنسى « أندرية ريمون » : أصبحت القوى الشعبية هى التى تصنع التاريخ .. بعد أن كانت هى التى تعانى من أحداث التاريخ ؟**

●● : بالطبع تعنى هذه العبارة أن القوى الشعبية أصبحت تسهم فى صنع أحداث التاريخ بدلا مما كانت هى من أدوات التاريخ نفسه .. تغير دورها من المتلقى الى المبادر وذلك بازدياد المقاومة . فبعد أن كانت سلبية تعانى من أحداث التاريخ أصبحت ايجابية قادرة على تحديد مصيرها، وهذا دليل على أن الشعب اكتشف قوته..

ولعل هذا معناه أيضا زيادة الوعى عند هذه الجماهير وأن هناك نزعة قومية **تأخذ** طريقها الى أن تكون قوة سياسية لا يستهان بها .

ولقد مضى الوقت الذى يكون فيه **الوالى** مسئولا عن رعيته . **بل** أصبحت **الرعية** هى المسئولة عن الوالى وعن نفسها أيضا. فالقوى الشعبية حين تختار راعيها فانها تكون بذلك مسئولة عن هذا الاختيار أمام التاريخ الذى تصنعه ، وكذلك مسئولة عن نفسها لتساند وتعاون هذا الحاكم الذى اختارته ورأت فيه رمزا لتحررها الاجتماعى . .

مصر والحضارة

● **ما أثر الاحتكاك الحضارى بين مصر وغيرها من البلاد ؟ هل يتميز هذا الاحتكاك فى مصر عنه فى غيرها من الشعوب النامية ؟**

●● : بالفعل كان لهذا الاحتكاك الحضارى أثر فى مصر .. واتخذ هذا الأثر أشكالا مختلفة ..

ففى عهد اليونان كانت بلادهم تتلقى التأثيرات المصرية ، وكان اليونان الذين يسافرون الى مصر يعودون الى بلادهم ببعض هذه الآثار الحضارية ويزيدون من من رباط مصر باليونان حضاريا ..

وفى عهد الاسكندر المقدونى واتخاذه مدينة الاسكندرية عاصمة .. انتقلت تقريبا الحضارة اليونانية الى مصر .. فالعلوم الجغرافية والفلسفات اليونانية كان لها أكبر الأثر حتى أن الاسكندرية أصبحت مركزا للحضارة فى العالم القديم .. وتأسست فيها أول مكتبة فى التاريخ .. وهى مكتبة الاسكندرية ..

والجدير بالذكر أن بطليموس عالم الجغرافيا وهو من أصل مصرى قد أفاد العالم بأبحاثه الجغرافية مثلما أفاد مصر ..

وهكذا أصبحت مصر جزءا من الحضارة الهيلينية .. وبالطبع أثرت فيها .. بحيث نجد فى هذه الحضارة الهيلينية عناصر فرعونية قديمة ..

وامتد مركز الاشعاع الحضارى من الاسكندرية الى أعالى النيل جنوبا والبحر الأحمر شرقا .. وتأسست مراكز مع بلاد الهند ..

وفى عهد الرومان انتقل مركز الاشعاع الحضارى الى روما .. وأصبحت علاقتنا بروما علاقة تجارية اقتصادية .. بالاضافة الى هذه العلاقة الثقافية .. التى يمكن أن تتأثر بها من حضارة المصريين القدماء ...

ولما جاء الدين المسيحى وانتشر فى مصر بسرعة .. انشئت كنيسة الاسكندرية ذات التاريخ المجيد ... ولا شك أن لهذه الكنيسة تأثير فى القسم الشرقى من أوربا، بعد ذلك انقسمت الى قسمين كنيسة شرقية وكنيسة غربية ولكل من القسمين اتباع وآثار ..

وقامت الحرب الصليبية .. واتصلت مصر بطبيعة الحال بأوربا اتصالامباشرا .. خاصة وان هذه الحرب قد انتهت بهزيمة الصليبيين وأسر ملكهم وطلب فدية قدرها مائة الف جنيه مقابلا لتسليمه ..

وفى عهد المماليك انتعشت تجارتنا مع الهند .. ونشطت حركة الاتصال ببعض بلاد الشرق البعيد .. والتى لها اتصال مباشر مع دول أوربا فكان ذلك طريقا جديدا للاتصال بين مصر والغرب والشرق ..

غير أن الاحتكاك الحضارى الذى أثمر أثرا بين مصر والغرب .. هو الذى بدأ بنابليون .. ذلك القائد الفرنسى الذى كان لحملته أكبر الأثر على الثقافة المصرية. وهناك كتاب فرنسى اسمه « وصف **القطر المصرى** » يعتبر دليلا على هذا الاحتكاك ..

ولكن الشيء الذى أود أن أقوله بهذه المناسبة .. هو اننا أعطينا أوربا اكثر مما أخذنا منها .. فالفكر العربى له دور كبير فى تكوين الفكر الأوربى ، وهو دور شمل الصناعة ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات بل امتد كذلك الى الأدب والفن . وتمت عملية الاخصاب الحضارى باتصال المسلمين بأوربا فى أسبانيا .. وجنوب ايطاليا وصقلية.. وهناك مؤلفات أوربية وعربية تؤكد ذلك..

سامح كريم

لوحة الغلاف :

للفنان المصرى أحمد فؤاد سليم

هذه اللوحة من مقتنيات صالة فنشتورى للفن فى برايتون ـ لندن ـ انجلترا .

تمثل اللوحة المنشورة احد المراحل الهامة التى تكشف موقف الفنان من الواقع الشعبى والأساطير المشهورة التى تعيش فى ضمير الناس بين العروسة ، والفارس بل بين العرائس الثلاثة التى تتمثل فى واحد هو الفارس حامل السيف ، مع أداء لونى شديد الحساسية والارهاف ـ مستقطب من الوان الصفات الشعبية ..

